



BOBST LIBRARY



3 1142 02769 9688



UAR- 6602. · al-Wā'ili,



# وَحْدَةُ الْوَجُودِ وَالْعَقْلِيَّةِ

تأليف

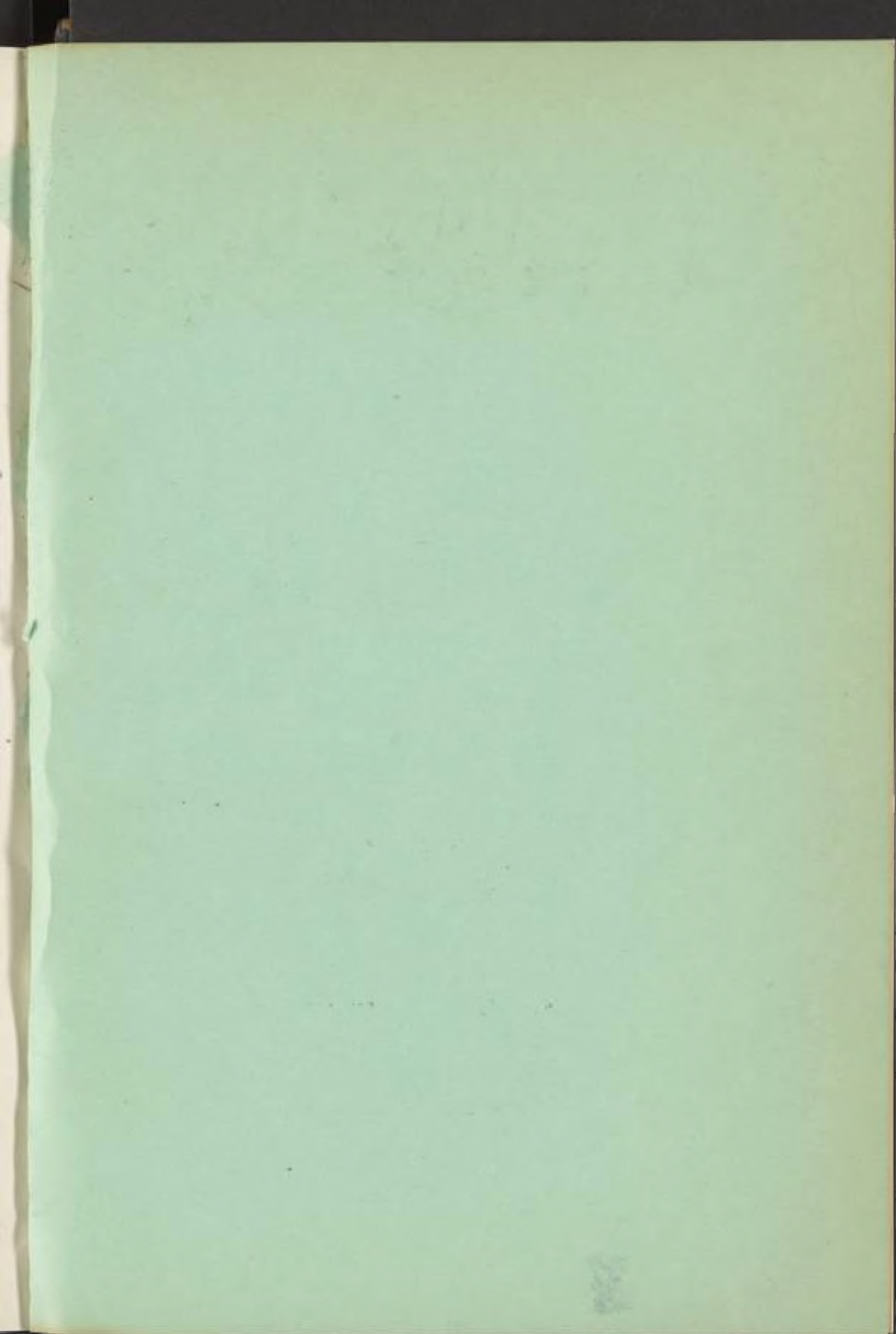
عبد الحبيب الوائلي

منشورات

مكتبة النهضة ببغداد

مساعدة وزارة التربية والتعليم

على نشره





# وَحْدَةُ الْوُجُودِ وَالْعَقْلِيَّةِ

al-Wāḥid, Abd al-Jabbār

Wihdat al-wujūd al-aqlīyah

تأليف

عبد الجبار الواصل

منشورات

مكتبة النهضة بغداد

NEW YORK UNIVERSITY LIBRARIES  
NEAR EAST LIBRARY

مساعدت وزارة التربية والتعليم

على نشره

Near East

BF

431

.W28

C.1

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

NEW YORK UNIVERSITY LIBRARIES  
NEAR EAST LIBRARY

مطبعة الارشاد - بغداد

١٩٦٤/٥/١



اجد في هذه النظرية نوعاً من  
الطرافة ، والعمق في التفكير

الدكتور ياسين خليل  
مدرس المنطق والفلسفة في  
كلية الآداب

68

431

W 28

به لایحه فرستاده شده را بایستد

و تقاضای را بایستد . که بایستد

مطابق آنچه منقوله است

بایستد بایستد

را بایستد بایستد

بایستد بایستد



## الفهرست

الصفحة	
٩	المقدمة
١١	الفصل الاول
	اثبات العقل وتعريفه
	(١) الاساس السيكولوجي لفلسفتي المعرفة والوجود (٢) آراء الفلاسفة في العقل (٣) الملكات العقلية وجوهرية العقل (٤) ضرورة الافكار للملكة الحافظة .
٢٢	الفصل الثاني
	مصادر العواطف والغرائز
	(١) اختلاف العلماء بتعريف العواطف والغرائز (٢) اصالة العقل وتبعية العواطف والغرائز (٣) تبعية الغرائز لعواطفها (٤) العادات الموروثة (٥) مصادر العواطف والغرائز (٦) سببات عقول الحيوانات (٧) مصدر الذكاء وخصوبة الخيال .
٣٩	الفصل الثالث
	علاقة العقل بالعواطف والافكار
	(١) ضرورة الافكار لوجود العقل وعواطفه (٢) الافكار ووجدتها مع العقل والعواطف (٣) وحدة العقل والعواطف واشتراكهما بافكار واحدة (٤) الفرق بين الشعور والاشعور (٥) عقلية الافكار (٦) الاستقلال النسبي للعواطف ومقابلتها للعقل (٧) الفرق الجوهري بين العقل والعواطف (٨) تكافؤ العقل والعواطف وازدواج الشخصية (٩) تطور العقل ومستقبل الأخلاق (١٠) العواطف هي النفس المقابلة للعقل (١١) الفرق بين الروح والحياة من جهة الانا والذات من جهة ثانية .

## الفصل الرابع

## دفاع عن الميتافيزيقا

- (١) الميتافيزيقا ضرورة عقلية (٢) عدم كفاية الحواس للمعرفة  
(٣) عدم استحالة الميتافيزيقا (٤) اساليب البحث \*

## الفصل الخامس

٦٦

## البدهييات العقلية والكليات

- (١) البدهييات العقلية عند الفلاسفة (٢) البدهييات الرياضية استنتاجات  
تجريدية (٣) الفرق بين الاستنتاج التجريدي والاستنتاج التجريبي  
(٤) السببية استنتاج تجريدي (٥) البدهييات الأخلاقية ، مصالح بيولوجية  
(٦) الكليات العقلية افكار مركبة محايدة \*

## الفصل السادس

٧٦

## العقل والواقع

- (١) المواضيع الواقعية مصدر الأفكار العقلية (٢) تعطيل الحواس وقطع  
تيار الواقع (٣) معارضة بركلي المثالي (٤) معارضة برجسون الحيوي  
(٥) الاختلاف الواضح بين افكار العقل ومواضيع الواقع \*

## الفصل السابع

٨٣

## الظواهر واسباب الأخطاء الحسية

- (١) الشك واختلاف الأحاسات (٢) وحدة الحواس وملكة الإدراك  
(٣) الأسباب السبعة لأخطاء الحواس (٤) الظواهر العقلية الواقعية  
الخالصة (٦) معارضة التقديين والمثاليين (٧) الشيء في ذاته \*

## الفصل الثامن

١٠١

## مبدأ العقل وعقلية المادة

- (١) معارضة التفسير المادي للحياة (٢) أبسط الأحياء والملكات العقلية  
(٣) ضرورة الأفكار السابقة على الوجود الذاتي لأبسط الأحياء (٤) عقلية  
المادة (٥) رد المذهب الاثنيني (٦) حل اهم مفارقات زينون الأيلي (٧) افكار  
أبسط الذريرات \*



## الفصل التاسع

## العقول الجزئية والعقل العام

- (١) يقفلة الذيريرات وتطورها (٢) تعاون ذيريرات الذرة تحت رئاسة  
ايقظها (٣) رد المذهب المادي (٤) تعاون خلايا الجسم تحت رئاسة اولها  
وارقاها (٥) عقل الحي ارقبي ذيريراته في اولى خلاياه (٦) اتصال الذيريرة  
العقلية الرئيسية في الواقع (٧) تفسير الاتصال التلثائي (٨) وحدة اجزاء  
الكون العقلية في عقل عام (٩) وحدة اجزاء الكون العقلية بقوانينه \*

## الفصل العاشر

## علاقة العقل بالدماغ

- (١) العقل والدماغ (٢) الفرق بين العبارة والعوام (٣) بطلان القول  
بالعلاقة بين قوة العقل وكبير الدماغ (٤) استحالة انطباع الأفكار بخلايا  
الدماغ (٥) الجنون والدماغ (٦) وساطة الدماغ بين العقل والجسم \*

## الفصل الحادي عشر

## مصدر العقول وموروثاتها

- (١) اقوال الفلاسفة في النفس (٢) رد نظرية لينتز في النفس  
(٣) ذيريرات الآباء الثانوية وعقول الأبناء (٤) الطبائع الموروثة وكثير  
البويضة الملقحة (٥) تكامل جنس الموالود لا شعوريا بالطبائع الموروثة  
(٦) سر تفاوت عقول الأشقاء واختلافهم جسيماً (٧) عقل المولود ذيريرته  
الرئيسية \*

## الفصل الثاني عشر

## وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض

- (١) وحدة الوجود اللاذاتية (٢) وحدة الوجود الذاتية (٣) اهم  
افروفي اجوهرية بين العقول الجزئية والعقل العام (٤) اقوال المتصوفة  
والقرآن في وحدة الوجود الذاتية (٥) افكار العقل العام والحقائق الواقعية  
(٦) مصدر تطور العقول الجزئية \*

### الفصل الثالث عشر صفات العقل العام

- (١) العقل العام « ليس كمثل شي » (٢) خلق العقل العام من العواطف والفرائر والحواس (٣) مفارقات أرسطو (٤) اثبات القرآن والمعتزلة لأرادة الله وعلمه (٥) إزالة العقل العام (٦) كمال العقل العام (٧) الغاية العامة (٨) الأفكار الاستنتاجية والأفكار الواقعية (٩) لانهاية أفكار العقل العام (١٠) الأغداد والعلاقات اصطلاحات تعبيرية (١١) لانهاية الكون (١٢) الزمان والمكان من العلاقات الاصطلاحية التعبيرية (١٣) ملكات العقل العام والصفات الكونية (١٤) اعتراف بجهل بعض الأسرار .

### الفصل الرابع عشر

١٧١

#### الاختيار والجبر والخير والشر

- (١) الخير والشر وعدم تحديد طبيعة العقل (٢) حرية العقل وجبرية العواطف (٣) جبرية الحيوان والمجنون (٤) حياة الأفكار ومعارضتها العواطف (٥) التدخل الجزئي للعقل العام في شؤون العقول الجزئية (٦) حرية وخيرية ارادة العقل العام (٧) الشر من الوسائل التهذيبية (٨) سر انشاؤم (٩) ضرورة اشر لتطور الأحياء .

### الفصل الخامس عشر

١٨٣

#### اهتمامات المسائل الدينية

- (١) توطئه (٢) خلود العقل (٣) تطور العقول المجردة (٤) المجال الواسع لعمل العقول المجردة (٥) الأجسام الشفافة للعقول المجردة (٦) خلق العقول المجردة من الأعصاب الحسية (٧) الاستشفاف والمصالح الجسدية (٨) التلبائي والعقول المجردة (٩) حقيقة الجنة والنار (١٠) تفاوت درجات العقول المجردة (١١) وجود الملائكة واعمالها (١٢) احصاء حسنات وسيئات العقول (١٣) علم الله (١٤) درجات العبادة (١٥) الوحي والنبوة (١٦) امكان المعجزات (١٧) فائدة العبادة (١٨) حقيقة الشيطان (١٩) حقيقة الوجدان (٢٠) ضرورة فلسفة الدين ووضعها في قمة الفلسفة العامة .



## مقدمة

عند مطالعتي المهم من الكتب الفلسفية المختلفة الاتجاهات والنظريات، القديمة والحديثة، عنت لي آراء كثيرة لمحت عليها مسحة الغرابة، أن لم أقل الجدة والطرافة. ورغم غراتها أو جدتها فإني قانع بصوابها كل اقناعاً. وهذا ما حدى بي إلى تسجيلها بهذا الكتاب.

وبعد تبويبها وتهذيبها وربط نتائجها بمقدماتها ونشر جميع فصولها في مجلة علمية واسعة الانتشار، والاستفادة من مناقشة المناقشين وتعقيب المعقبين. بعد كل هذا وجدت فيها نظرية جديدة في الفلسفة يفسر بعضها بعضاً، وتلغي أضواء ساطعة على أغاز ومعميات غارقة في بحور من الظلمات. والواقع لم يصعب علي شيء من هذا الكتاب كصعوبة وضع هذه المقدمة. لأنني أرى لزاماً علي أن أنوه عن رأيي فيه بكل صراحة. ولكن حذري من اتهامي بالادعاء الفارغ هو الذي حال دون انتمام كتابة هذه المقدمة طيلة السنوات الاثني عشرة التي مرت على فراشي منه.

ولقد بدأت كتابي في تعريف العقل وملحقاته من عواطف وغرائز وأفكار، لا أخلص منه إلى فلسفة المعرفة. وإن فلسفة المعرفة أن لم يسبقها حل مشاكل فلسفة النفس تكون كالبناء بغير أساس. وبعد الانتهاء من فلسفتي النفس والمعرفة دخلنا حضيرة فلسفة الوجود ليقيني أننا لا نستطيع أن نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف.

وبعد الفراغ من فلسفة الوجود المعتمدة كل الاعتماد على فلسفتي

انفس والعرفه ، لابد وأن نجد المتأثير بها وقد فتحت أبوابها على مصرعها  
تطلعنا على جل حقايقها وزواياها ، ومنها فلسفه الدين وبقية الفلسفات  
الجزئية .

مع العلم التي اعتمدت على آرائي الخاصة أكثر من اعتمادي على  
أراء الآخرين ، لا زهدا بها ، ولكن حرصا على عرض ما اقتنعت بصوابه من  
رأي يكل صراحة وأمانة .

عبد الجبار محمود الوائلي

اعظمية

١٩٨٣/٩/٢٠

## الفصل الاول

### المباني العقل وتعاريفه

ان فلسفة المعرفة هي المفتاح الوحيد لحل فلسفة الوجود . لأننا كيف نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف ، وبمدي إمكاناته وصلاحيته لوضع احكامه ، وبمبلغ صواب هذه الاحكام من خطئها ؟

حيث ان فلسفة المعرفة ، هي التي يتحقق لها دون سواها ، ان يقرر متانة الوجود او واقعته ، وتؤكد مذهب النك او مذهب اليقين .

وعلى هذا نقول : ان من يبدأ فلسفته ببحث فلسفة الوجود قبل فلسفة المعرفة ، سوف لا يعرف الوجود ولا المعرفة ، ولا بد من أن ينحرف من حيث يدري اولا يدري الى مزائق الشك . « والنتيجة الهامة التي نصل اليها ( كانت ) من تقدم لما بعد الطبيعة ، هي انه برهن على ان كل فلسفة متافيزيقية يجب ان يسبقها اولا النظر في حدود قوتها المدركة » (١) .

وان حللت مشاكل المعرفة والوجود ، فتعددت محل جميع الفلسفات الجزئية ، التي لازال الخلاف فيها على اشده بين الفلاسفة ، ولهذا عذب على فلاسفة الالمان ، منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر) الاعتقاد بان نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدها الأساس الذي يمكن ان تبني عليه الفلسفة جميعها ، وهي وحدها المستوى الدقيق الثاني

(١) ارنولد كولييه : ترجمه ابو العلا عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٢٧



يمكن ان تقاس به النتائج التي تستتج من العلوم الجزئية ، (١) .

وبما ان فلسفة المعرفة هي البحث في طبيعة العقل ، ومحاولة تكوين فكرة صحيحة عن خواصه وامكانياته ، وعن نوع اتصاله بالاشياء المدركة ، وعن مقدار مطابقة ما يدركه الحسي المدرك ، لهذا كله لابد من اعتماد المعرفة ككل الاعتماد على فلسفة النفس . فتصبح المعرفة جزء من فلسفة النفس ، كما تكون حلقة وصل بين فلسفة النفس وبين فلسفة الوجود .

وعليه اذا اردنا الدخول في حضيرة الميتافيزيقا ، فعلىنا مقدما ولوج باب فلسفة النفس ، لنصل منها الى فلسفة المعرفة ، وعند ذلك نجدنا امام فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة وجها لوجه . اما الفلسفات الجزئية فسنراها هناك سافرة الوجه وبغير قناع ، ، واذا فسرنا المعرفة بأنها تحصيل العلم او العمليات العقلية التي بها يحصل العلم ، اصبح البحث في المعرفة من غير شك فرعا من فروع علم النفس ، لأن هذه العمليات ليس لها الا وظائف سيكولوجية بحتة ، والواقع اننا كثيرا ما نسمع عن ( سيكولوجيا ) المعرفة ، اي فرع علم النفس الذي يبحث في العمليات العقلية الشعورية التي يقوم بها العقل في تحصيله للمعلومات ، وذلك كعمليات الاحساس والادراك الحسي والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما الى ذلك ، (٢) . وهذا هو الذي دعانا الى تقديم فلسفة النفس على سواها ، والى ان نعطيها اكبر قسط من اهتمامنا .

#### فلسفة النفس :

مع العلم ان فلسفة النفس امتداد لعلم النفس . حيث ان حدود علم النفس هي البحث في الحالات النفسية ، ومعرفة اسبابها وطرق

(١) ازفلد كوليه : ترجمه ابو العلا عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٢

(٢) ازفلد كوليه : ترجمه ابو العلا عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٣

مكافحة الضار منها . اما ما عدا هذا ؛ كالبحت في اصل النفس وحقيقتها وصفاتها ، ومصدر العقل وحقيقته وصفاته ، وهل هما شيء واحد او شيان مختلفان ، فانه من اختصاص فلسفة النفس .

وفلسفة النفس لا تبني نظرياتها الا على قاعدة علم النفس ، لانها امتداد له . ولهذا يجوز لفلسفة النفس ان تستعين بعلم النفس لحصول مشاكلها . اما علم النفس فلا يجوز له ان يتجاوز حدوده للدخول في حضيرة الفلسفة ، لانه بحاجة الى آلات ومراقبي لم تكن متوفرة لديه . وان وجدها مع العمل بها فعدائذ ينتج فلسفة لا علما . ومن هذه الآلات التي يستعين بها الفيلسوف ؛ هي الدراسة العامة لمختلف العلوم والفنون على قدر ما تعينه على مهمته ، لا كدراسة المتخصصين بكل منها . مع الاطلاع الكافي على الفلسفات الرئيسية والفرعية قديمها وحديثها ، غنها وسينها ، بالاضافة الى الاستعداد الفطري والرغبة الملحة . وهذا كله لا يتيسر لغير الفيلسوف . وان تيسر لاحد العلماء فهو فيلسوف بالاضافة الى انه عالم .

اما من يرتجل أحكامه ونظرياته ارتجالا بدون استعداد ولا مؤهلات ، فيدعي مثلا ان مصدر النفس او العقل عالم المادة او عالم الروح ، من دون ان يعرف ما يكفي عن المادة او الروح ، ومن دون ان يدعم أحكامه هذه بالشواهد العلمية او الفلسفية الكثيرة ، فانه لم يكن عالما ولا فيلسوفا .

### فلسفة بركلي في الوجود :

يرى « بركلي » الفيلسوف الانكليزي ؛ ان الاشياء التي ندركها لم تكن في حقيقتها اكثر من ظواهرها البادية لجواسنا . وبعد هذا الادراك يأتي العقل ليركب اشتاتها فتبدو لنا وكأنها أشياء ذات وجود

واقعي حقيقي • ويرى « أن المعرفة البشرية إحدى ثلاث : أما أن تكون أفكارا قد انطبعت آثارها بالحواس ، وأما أن تكون أفكارا إدراكها بالتأمل في عواطفنا وخلجات عقولنا ، أو هي أفكار كونتها الذاكرة والخيال • »

ومعنى هذا : أنه لو ثبت العقول لما بقي وجود للأشياء التي تنطبع ظواهرها على حواسنا ، والتي هي ليست بأكثر من هذه الظواهر أو هذه الأفكار بعبارة أخرى •

### هيوم يعني وجود العقل :

أما هيوم فيرى أن معرفتنا حاصلة من هذه الأفكار أو الظواهر التي ندركها حواسنا ، والتي ليس لها وجود في عالم الواقع •

وبما أن الذات أو العقل ليس من هذه الأفكار ، أي الظواهر المنطبعة على حواسنا فلا نستطيع الاعتراف بوجوده • ومن هنا أنكر هيوم الوجود كما أنكر العقل ، وما اعترف إلا بوجود أفكار متعاقبة الواحدة بعد الأخرى ، بلا رابطة تربطها ولا منسق ينفقها •

ولقد قل « لوك » قبل بركلي وهيوم : أن معرفتنا معتمدة كل الاعتماد على ما تأتينا به الحواس ، ولا وجود لما عداها ، ولكنه لم يجرؤ على نفي العقل ، مع أن العقل لم تأتينا به الحواس • بينما يترتب على حكمة الأنف المذكر نفي العقل ، لأنه لم يكن فكرة أو ظاهرة انطبعت في حواسنا •

وهكذا فلسفة « بركلي » لأبد لها من موافقة « هيوم » على إنكار العقل ما دام سبقه بقوله : أن كل معرفتنا مبنية على ما تأتينا به الحواس ، لأنها نتيجة طبيعية لا مفر منها بالنسبة إلى مقدماته •



أما نحن فنوافق هيوم على قوله : بأن جميع أفكارنا جاءت بهيئة الحواس من دون أن نلتزم بنفي العقل . وذلك إذا ما علمنا أن فيها ملكات عقلية لا نستطيع إنكارها مطلقا ، كما لا نستطيع القول بأنها أتت عن طريق الحواس بأي حال من الأحوال .

هذه ملكة الإرادة التي امتلكها قبل ولادتي ، كما يملكها كل من الأخياء البسيطة والدنيا والعليا ، هل يمكنني نفيها عني ؟ لا . لأن مجرد نفيها دليل على وجودها . ولو لم تكن موجودة لما استطعت القيام بهذا النفي ، لأن النفي لا يحصل إلا بعد قناعة بامر من الأمور ، وإرادة لعمل هذا الأمر .

فنفي وجود ملكة الإرادة في دليل على وجودها بكل تأكيد ، مع بقيني المطلق بأن فكرتي عن إرادتي لم تكن ظاهرة من الظواهر التي جاءتني عن طريق الحواس .

وعلى هذا فلا بد وأن تنهار حجج هيوم . في نفي العقل ، وتماثلت بعض الشيء ، فلسفة بركلي . الذي قال بوجود العقل من دون أن يستدل على هذا الوجود .

وأنتي لا تستطيع إلا الإيمان بامتلاك ملكة الإرادة مع أنها ليست من معطيات الحواس ، لأن من لا يريد لا يستطيع أن يعمل ، ومن لا يعمل لا يفكر ولا يحس .

ولذلك أؤكد أن ملكة الإرادة شيء من العقل ، لأن كل خليفة من خلدجات العقل لا تخلو من الإرادة . إلا أن الإرادة ليست كل العقل ، ولا قسمة لها بدون ملكة الاستنتاج .

تصور عقلا يملك ملكة الإرادة بدون ملكة الاستنتاج التي تقيس وتفاضل بين الأشياء والأفكار ، وسائل نفسك هل يمكن هذا العقل أن

يفعل عن شيء، أو إليه بدون مقارنة بين الأفكار الخاصة بهذا الشيء،  
المحسوس والمحفولة عنه ؟ لماذا يريد أن لا يجد ما يوجب هذه الإرادة،  
ولماذا يرفضه أن لم يكن هناك سبب يدعو إلى رفضه ؟

ولذا أرى أنه بدون الاستنتاج المفاضلة بين الأشياء، تعدد قيم الأشياء،  
التي هي السبب الوحيد المبرر لطلب الإرادة أو رفضها . وما هو عمل  
الإرادة ، وما هو وجودها بدون هذا الرفض والطلب ؟ . والعمل الإرادي،  
أن لم يقترن بالاستنتاج ، لا يتميز بحال من الأحوال عن العمل الآلي  
الذي لا غاية ولا إرادة له . وما هذه الغاية أن لم تكن الفائدة المعروفة  
بالمقارنة والمفاضلة التي هي الاستنتاج ؟ . حتى الأعمال العاطفية والغريزية  
الاشعورية ، التي تصف بها الأحياء العليا والدنيا ، هي في أصلها أعمال  
شعورية ، أي إرادية استنتاجية ، تقام عهدها ، حتى أمكننا القيام بها  
من دون جهد عقلي . كما سنجد هذا مفصلاً في الفصل القادم ، وكما  
يؤيدنا على بعضه (لامارك) في قوله عن مصدر الغرائز . أن الغريزة عبارة  
عن عقل عبط عن مستواه . فالفعل الذي يراه النوع أو بعض أفراد النوع  
أنه مقيد يولد عادة جديدة . وهذه العادة تنتقل بالوراثة وتصبح غريزة<sup>(١)</sup>  
هذا ما جعلنا نؤكد أن لا إرادة بلا استنتاج على أية درجة كانت ،  
كما لا استنتاج بلا إرادة .

ولكن هل العقل إرادة واستنتاج ولا غير ؟ لا . لأننا ذكرنا الأفكار  
المحفولة بالعقل في معرض حديثنا عن هاتين الملكتين ، وعلمنا بدون هذه  
الأفكار لا يستطيع العقل أن يختار ما يختار ويرفض ما يرفض . والملكة  
التي من اختصاصها تخزين هذه الأفكار ، أي المحفوظات فالتسميها ملكة  
المحافظة .

(١) برجسون - ترجمة بديع الكسم : التطور الخالق ص ٥٢

والعقل كما انه لا تقوم له قائمة بدون الارادة ، ولا بدون الاستنتاج  
كذلك لا يبقى له وجود بلا ملكة الحافظة التي تستوعب وتضم في صدرها  
الافكار المكتسبة لانه ما هي ملكة الاستنتاج ان لم تكن المقارنة بين افكار  
محفوظة في الحافظة عن شيء ما قبل طلبه او رفضه من قبل الارادة ؟ بل  
ما هو عمل العقل الذي هو قوام وجوده بدون هذه الافكار المحفوظة في  
حافظته ؟

عند خلو العقل من محفوظات الحافظة لا يكون عقلا ، بل آلة تدار  
من قبل غيرها من دون ان تشعر بهذا الدوران . وعليه يمكننا القول :  
بأن العقل الخالي من هذه الملكات الثلاث لا وجود له . لأن كلا منها  
موقوف وجودها على غيرها .

وعندما قلنا اننا بالافكار المكتسبة ، كأنها اعترفنا اعترافا ضئيلا  
بوجود ملكة الادراك ايضا ، التي تدرك الاشياء الموضوعية على مختلف  
أنواعها ، - أي تحس بها - والتي تحفظ الحافظة عنها أفكارا تريدها  
الارادة او ترفضها مع اختها الاستنتاج المفاضلة بين الاشياء والافكار . هذه  
الافكار التي تزيد من محفوظات الحافظة ونموها لحظة بعد لحظة .

ولا اراني بحاجة الى الاطالة لتأكيد وجود ملكة الادراك كأخواتها  
من قبل ، لأنها بديهية . كما لا لزوم في التساؤل عن مصدر مدركاتها ،  
وارجاعها الى عالم العقل او عالم الحس ، حتى يأتي محله المناسب في  
هذا الكتاب .

مع العلم اننا لا نقصد بملكة الادراك الاحساس بالاشياء المحسوسة  
وحدها ، بل وبالشعور بالافكار المحفوظة عن هذه الاشياء ايضا . اذن  
هناك ملكة رابعة هي ملكة الادراك ، وبدونها يطل حفظ الحافظة ، وعمل  
الارادة ، ومفاضلة الاستنتاج . لأن هذه الاشياء والافكار المدركة بواسطة



الادراك بمثابة الزيت المحرك لآلة العقل ، وبدونهما لا يجد العقل ما يعمله او يفكر فيه . واذ بطلت حركته انعدم وجوده .

وعند ذكرنا لهذه الملكات اومأنا من طرف خفي الى ملكة الذاكرة . حيث ان وظيفة الحافظة حفظ الافكار ولا غير لا تذكرها ، ووظيفة الادراك الاحساس بالاشياء والافكار المحفوظة عنها لا تذكرها أو حفظها . وكذلك القول في ملكتي الارادة والاستتاج ، اختصاصهما العمل بعد المقارنة والمفاضلة ليس الا . وعليه فلا بد من وجود ملكة خامسة هي ملكة الذاكرة ، التي تستخدمها الارادة والاستتاج للاستفادة من قدرتها على عرض الافكار المحفوظة في مخزن الحافظة بعد ادراكها بواسطة ملكة الادراك . وبدون الذاكرة لا فائدة من تلك المحفوظات ، ولا من اهمها الحافظة . وبغيرها كذلك لا يتم العمل للارادة ولا المفاضلة للاستتاج ما دامنا غير متخصصين في نبش اكدياس الافكار التي لا تعد ولا تحصى ، وهكذا يختفي العقل .

لهذا كله نقول ونؤكد بوجود ملكة الذاكرة ، كناكيدنا بوجود اخواتها من قبل ، وانها ضرورية لأخواتها ، كضرورة وجود اخواتها لوجودها .

اما التخيل فليس بشي . سوى ملكة الذاكرة عند نشاطها نشاطا يصرف العقل - اي الملكات العقلية منه ما شئت - بكليته الى عالم افكاره المخزونة في حافظته ، ولم يكن التخيل اكثر من هذا . حيث ان الذاكرة عند التذكر تعمل عملا هادئا ، لم يصرفها كل الانصراف عن واقعها ، وعند انصرافها كلياً عن هذا الواقع الى عالم الافكار نسيبها تخيلاً . والدليل على ثانوية التخيل هو يقيننا في عدم توقف وجود العقل عليها كتوقف وجوده على كل من ملكاته الخمس الانسانية . ولهذا السبب لا نوافق هيوم وستوارت مل من الحسبيين الذين لم يميزوا بين

الذاكرة والعقل ، والذين يردون جميع عمليات العقل الى تداعي المعاني .  
لأن العقل ليس ذاكرة فحسب . والذاكرة كما علمنا لا قوام لها بدون  
بقية اخواتها الملكات ، ومنها الارادة . ولو فرضنا جدلاً ، وجود الذاكرة  
بدون ارادة ، فلا بد وان تكون هذه الذاكرة عاجزة عن التذكر . لأن  
التذكر جهد مريد ، وبدون هذا الجهد تكون ذاكرة بدون تذكر ، وهذا  
مألاً يجوز وجوده . وعند بطلان عملها لا يسعنا أقول بوجودها ، كما  
لا يمكننا تصور بقاء الارادة ايضاً ، لأن الارادة بدون محفوظات الحافظة  
التي تحضرها الذاكرة لا تقدر على ان ترفض شيئاً او تريده باستشارة  
اختها الاستنتاج . وحينئذ يطل عمل الارادة ، ولا وجود لها بدون  
هذا العمل الذي يتأرجح بين الرفض والطلب .

وبزوال الذاكرة والارادة لا يبقى ما تعمله الاستنتاج ، بل ولا يبقى  
معنى ولا مبرر لوجودها . لأن الارادة هي المحرك لجميع الملكات ،  
وبدون الارادة لا عمل للملكات ، ومن ثم لا وجود لها .

وهذا يدلنا على مبلغ الخطأ الذي نجده في هذا القول « فالوراثة  
والغريزة البيولوجيتان في الحيوان والنبات كما نراها في النمو والسلوك ،  
والذاكرة البشرية التي تتعلم بها انما هي أيضاً من هذا الطراز ،  
انما هما ذاكرة كانت غير وجدانية ( أي غير عقلية كما يقصد الكاتب ) .  
أي لا تختلف عن الوراثة والغريزة . والذاكرة عندنا كما قلنا تؤدي الى  
التخيل والتوهم ، أي انها تؤدي في النهاية الى التفكير بالعاطفة أو  
بالوجدان » (١) .

ملخص هذا القول : ان الذاكرة أصل العقل واداته وجميع  
محتوياته . وبدوننا نريد أن نأل : كيف كانت تعمل هذه الذاكرة

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك ص ١٠٦

وحدها في أول الكائنات الحية البدائية من دون معونة أخواتها بقية الملكات ،  
وقبل ان تكون لديها أية فكرة من الأفكار ، وأية عاطفة من العواطف ؟  
فالكائن الذي يتصف بالحياة يجب أن يتصف بالعقل ، أي بالملكات  
العقلية الخمس ، مهما كان نصيبه منها . وبدونها لا يستطيع هذا الكائن  
مهما كان نوعه أن يقوم بأي عمل حيوي .

ولا يفوتنا ، عند ذكر الحافظة وبقية الملكات ، قلنا ضمنا بوجود  
الأفكار لهذه الحافظة ، لانه لا حافظة بدون محفوظات ، كما لا محفوظات  
بدون حافظة . الا انه لا يصح القول ، ان هذه الأفكار في كائن لا ملكات  
عقلية له .

وإذن فالنتيجة الحتمية التي تفرض نفسها فرضا ، هي القول : بأن  
أبسط الأحياء على الإطلاق لابد وان يتصف بهذه الملكات بدرجة تناسب  
سائطه مع شيء من الأفكار . لعلنا بإرادته وإدراكه من سعيه وراء قوته  
وأحاسيسه بهذا القوت ، وبدون إرادته وإدراكه لا يتميز هذا الكائن بشيء  
ما عن أي شيء مادي .

وما دام يتصف بالحياة ، فهو متصف بالإرادة والإدراك ، كما  
تساعدهما فيه ، وهاتان الملكتان - حسب رأينا الذي عرضناه في تعريف  
العقل - لا وجود لهما بدون أخواتهما ، كما لا وجود لأخواتها بدونها .  
وعليه : ان هذه الملكات الخمس كثر في وحدة عقلية غير قابلة للتفكك .  
وذلك لعدم إمكان تصور وجود العقل بدون إحدى هذه الملكات . ولو كان  
هو شيئا غير هذه الملكات ، لأصبح زائدا عليها ولا حاجة له بها . ولو أن  
كلا من الملكات منفصلة عن غيرها لما تفاعلت أحدهما بغيرها هذا التفاعل  
المتصل . ولاستغنت أحدهما عن الأخرى بوجودها .

ولو بحثنا بدقة متناهية في زوايا العقل لما وجدنا غير هذه الملكات



الخمس الأساسية ، التي يتوقف وجوده عليها ، والتي هي هو ، سوى  
الغرائز والعواطف والعادات ذات الوجود اللاحق على الملكات ، والتي  
ليست من نوع الملكات ، لعدم توقف وجود العقل على كل منها ، أو عليها  
كلها مجتمعة ، كتوقف وجوده على كل من الملكات ، كما سوف نرى في  
الفصل القادم .





يخلط بينهما ، ، ومن أشق الأشياء ان نعرف الغريزة ، وقصارى ما نقول انها مركز يؤدي يتسع منه نشاط نفسى ، وان الغريزة حين تستخدم أو تلتهب نسميها عاطفة أو انفعالا . فغريزة التماسل قائمة في كل انسان ولكنها حين تستخدم نسميها العاطفة الجنسية (١) .

ومنهم من يقول ، ان الغريزة فعل حيوي انعكاسي ، بينما يرى غيرهم ان الفعل الانعكاسي لازمة من لوازم نشاط الغريزة .

كما يرى دارون ان مصدر الغريزة الانتخاب الطبيعي ، لاعتقاده ان الكائنات الحية عندما تواجه بيئة خاصة ، لا يبقى منها الا ما يوافق طبيعة هذه البيئة ، والبيئة هي التي تملئ على الكائنات شروطها وما يلزم عليها ان تعمله تجاهها . ويرى ان هذه الشروط يقدمها الانتخاب الطبيعي الذي يجهل ما يريد ، كما يجهل الكائن الحي البدائي ما يراد منه وما يساق اليه . وبعد ممارسة الحي أعمالا خاصة جاءت بها مصادفات البيئة المعياء أصبحت غريزة متأصلة .

أما لامارك فعلى العكس من هذا ، يعتقد ان الغريزة عمل عقلي في مبدأ أمره للتكيف مع المحيط ، وبعد اعتياده وتكراره على ممر العصور والأجيال أصبح طبيعة متأصلة موروثة لا شعورية .

هكذا نجد دارون قد غالى في أهمية البيئة ، حتى انسته ضرورة العقل في الحصول على الغرائز والعواطف . ولم يعرفنا ما هو نوع حياة الكائن الحي البدائي قبل اكتساب غرائزه وعواطفه من البيئة وقبل وجود عقله ؟

كما فات لامارك ان يعرفنا بنوع هذا العقل البدائي لكائنه قبل أن يحصل على غرائزه وعواطفه بتكيفه مع محيطه . ولم يفهمنا هو ولا دارون

(١) سلامة موسى : عقلى وعقلك ص ١٥ .



عن العلامة الفارقة لكل من العواطف والغرائز، وصلة كل منهما بالأخرى،  
وصلتهما بالعقل .

الا اتنا نرى ان الامارك أقرب من دارون الى الصواب ، لاعترافه في  
مبدئية العقل . ولكننا نريد على مبدئه ، ألا هذا العقل الأولي للكائن  
البدائي هو ملكاته العقلية الخمس - التي ذكرناها في الفصل السابق - وهي:  
الارادة والحافظة والذاكرة والادراك والاستنتاج . وهذا الكائن كيف  
يتكيف مع وسطه ويكتسب العواطف والغرائز ان لم يمل الى شيء ما  
ويرفض غيره ؟ ولو لم تكن لديه ملكة الارادة هذه لاصبحت جميع أعماله  
حركات آلية لا تصنف بالعقل ولا بكل شيء يمت الى الحياة بصلة . وحين  
اثباتنا ارادته نعترف ضمنا بوجود ملكة ادراكه أي احساسه بالاشياء التي  
تحيط به . فلو لم يحس بها لما أصبحت ذات أهمية لديه ، ومن ثم لا  
يستفيد منها شيئا ولا يسعى للتكيف معها . وبدون ملكة الحافظة التي تحفظ  
أفكارا عن هذه الاشياء المدركة لما استفاد من تجاربه ، ولما تطور عقله ،  
ولولا ذاكرته لما استطاع أن يحضر الافكار المحفوظة في حافظته لتقارنتها  
بما يحسه . وبما هذه المقارنة بين شيء وشيء وبينهما وبين الافكار المحفوظة  
عندهما ان لم تكن هي ملكة الاستنتاج ؟ ولو لم تكن لديه هذه الملكة ، هل  
يوسع عند ذلك ان يفضل شيئا على غيره بمعرفة قيمته وأهميته ؟ وبإبداءه  
تعلم انه بالانعدام هذه المقارنة والمفاضلة الاستنتاجية يصبح كلما يحسه لا  
قيمة له ، لان هذه الملكة هي التي تضع قima للاشياء المحفوظة حسب  
ما نعرفه أو نحفظه عنها من خير أو شر .

وعند انعدام الاشياء التي يحسها العقل لم يكن لدى العقل حينئذ  
ما يبرر رفضه أو طلبه . وبانعدام الرفض والطلب تنعدم الارادة ، وبزوال  
ارادته يسكن سكوت الاموات ، ولا يتصرف بشيء من الحياة .  
اذن هذا العقل الذي فات دارون والامارك وغيرهما تعريفه ، هو

هذه الملكات الخمس ، وبتفاعله بوسطه وتكيفه لمواجهة مشاكله وممارسته  
نشي الاعمال وحفزه مختلف الافكار ، كل هذا أوجد له غرائزه وعواطفه  
تدرجيا ، فتطور هو بالتدرج .

ولهذا نقول ، لابد من عقل متأثر بمؤثرات البيئة متصف بتلك  
الملكات العقلية ، التي لا وجود له بدونها ولا بدون احداها ليحصل على  
ما عده . وليست الغرائز وحدها نتيجة هذا التفاعل بين العقل والبيئة ، بل  
والعواطف كذلك من نتائج ، ولا انفصال لها عن شقيقتها الغرائز .

تصور غريزة الهرب وقف اشعر واضطراب القلب ، هل لها انفكاك  
عن عاطفة الخوف ؟ لا هرب واضطراب بلا خوف ولا خوف بلا هرب  
واضطراب ، نرى ذلك حتى في الحالات الشاذة التي تثبت بها بالرغم من  
شعورنا بالخوف ، لانه ثبت مصطنع ، سببه اليأس من فائدة الهرب . الا  
انا في قرارة نفوسنا ناربون مضطربون بحيث لم يتميز هذا الثبات المصطنع  
عن الهرب الفعلي تميزا جوهريا .

وهكذا غريزة التهييج الجنسي العضوي ، غير منفصلة عن عاطفة  
الميل الجنسي بكل درجاتها . فالغريزة اذن لا انفكاك لها عن عاطفتها ، لان  
الغريزة بمثابة التمثيل الحركي لطبيعة العاطفة .

وكذلك القول في عاطفة الحزن لها كل الصلة في غريزة البكاء  
وتقطيع الجبين . كما لعاطفة السرور صلتها الوثيقة بغريزة انبساط  
الاسارير وابتسامة الثغر . ومثل هذا نقول في عاطفة الجوع المرافقة  
لغريزة تحلب الفم عند رؤية الطعام وارتخاء المعدة وحركاتها الشاذة  
المبهمة .

وهكذا عاطفة الغضب المرافقة لغريزة توتر الجسم وتصلبه وعبوس  
الوجه وانتفاخ الاوداج .

وعلى هذا السؤال يمكننا أن نأتي على جميع العواطف مع تبيان صلتها  
الوثيقة بغرائزها التي لا تنفك عنها إلا إذا حالت إرادتنا دون ظهورها .  
والغرائز ، إذا ما خلّت من عاطفتها أصبحت حركات إرادية شعورية ،  
وليس غرائزاً حقيقية لا شعورية .

فالغرائز إذن هي الحركات العضوية التي اعتادها الكائن الحي  
فرسخت في قرارة نفسه مجارةً لمتعضيات البيئة وحاجات العقل الباحث عن  
صالح كائنه .

وكل من العواطف السلبية والإيجابية ، أي المرفوضة من قبل الإرادة  
كالآلم والحزن وما مثلهما ، والمطلوبة كالسرور والحب وما شابههما ،  
سببها حب الذات ، أو الانانية - كما يحلو لنا أن نسميها للاختصار -  
والانانية لم تكن غريزة لعدم مرافقتها عاطفة من العواطف ، ولم تكن عاطفة  
أخلوها من الغريزة ، ولكنها مجموعة الغرائز وعواطفها السلبية  
والإيجابية . لأن كل الغرائز مع عواطفها على مختلف أنواعها سببها إرادة  
ما ينفع الحي وما يدفع عنه الضرر . ولم تكن الانانية عاطفة مستقلة عن هذه  
الإرادة العقلية ذات الوجهين الإيجابي والسلبي .

خذ عاطفة الألم السلبية ، وغريزتها قلص الجسم واكتهار الوجـه  
واضطرابه ، ألم تجدهما يؤديان إلى تجميع الجسم للدفاع أو الانسحاب  
عن مكان الخطر ؟ وكذلك المدة الست هي العاطفة الإيجابية وغريزتها  
انبساط الجسم وانطلاق الأسارير والحركات التلهيفية التي تدفع إلى  
الاستزادة من متعتها ؟

والعواطف السلبية والإيجابية مع غرائزها المعبرة عنها تعبيراً عضوياً  
على مختلف أنواعها ، وجدت لصالح الأحياء ، والتي أوجدتها هي  
الانانية عاطفة العواطف وغريزة الغرائز إن سمح التعبير . لأنها شعور



الارادة ، أو هي الارادة نفسها التي لا تريد إلا ما يفيدها ولا غير . والارادة كما قلنا لا وجود لها بدون بقية اخواتها الملكات العقلية . أي ان الانانية لا شيء سوى ارادة العقل الموصلة الى خير كائنه .

أما الغيرية ، فعاطفة بدائية ايجابية . ولحدااتها لا نجد لها مشوبة بالخير من الانانية . عند الراغبين من الناس ، وممدومة الوجود ضمن عداهم . وغريزتها تلك النظرة الواحدة المعبردة عن سمو النفس ورضا الطمير . ولفجاجة هذه العاطفة لا نجد لغريزتها تلك ما نجده في بقية الغرائز من قوة التعبير وغنى الحركة .

وعاطفة الامومة ، وغريزتها الانكباب على المولود وضمه الى الصدر عند الانسان ، وبناء الاعشاش وحضنة البيض عند الطيور ، ليست من الغيرية في شيء ، ولكنها من العواطف الايجابية التي أوجدها انوهم بامتداد البناء في الاعقاب . والظن بأن المولود جر من أبويه .

وعاطفة الشعور بالجمال وغريزتها علائم الدهشة والتلفظ التي ترافقها دائما من مواسم الانانية كذلك . لأن الجمال المطلوب هو عين المنفعة المرغوب فيها .

وليس من المستغرب في مذهب هارتمان أن يكون للارادة قصد دون أن يكون لها وعي وشعور بما تقصد اليه . لأن الغريزة - وهي وليدتها البارزة لنا - تقصد الى غاية ولا تعي ما تقصد اليه . (١) .

نوافق على قوله بأن الغريزة وليدة الادادة ، على شرط اشراك بقية الملكات مع الارادة ، ولكن لا يسعنا ان نفهم ارادة بدون وعي ولا قصد لما تريد ، لأن القصد جزء لا يتجزأ من عمل الارادة ، وبدونه لا يمكن انقول بوجود الارادة . كما ان الارادة لا وجود لها بدون وعيها لما تريد .

(١) عباس محمود العقاد : الله ص ٢٧٢ .

لأنها إن لم تع الأشياء لم يبق للأشياء في نظرها من قيمة ، إن يبق لها من نظر . وبإعدام هذه القيم للأشياء لم تجد حيثما ما يبرر طلبها أو رفضها ، وعند ذلك لا يسعنا تصور وجودها . لأن وجودها هو هذا الرفض والطلب المقصودان . وهنالك من الحركات العضوية الحيوية ما تشبه الغرائز إلا أنها ليست منها ، مثل حركة الأرجل عند السير ، ومضغ الإنسان أثناء الأكل ، وحركة اللسان عند النطق . لأنه كما علمنا أن لكل عاطفة غريزة تمثلها ، ولكل غريزة عاطفة تحركها . بينما لم نجد مع حركة الأرجل عند السير ومضغ الإنسان حين الأكل عاطفة من العواطف . ولهذا نفضل تسميتها بالعادات الموروثة تمييزا لها عن العادات المكتسبة كعادة الكتابة والسياسة والعزف ، وما شابهها التي نحصل عليها بالتعلم .

نرى أن عاطفة الغضب ترافقها غريزة توتر الجسم وعبوس الوجه وانتفاخ الأوداج ، وهذه العاطفة وغريزتها موروثة وغير مكتسبة . بينما عادة المشي لم ترافقها غريزة ما سوى الإرادة المسبوفة بها والمرافقة لها ، والإرادة واختواتها ملكات عقلية ، وليست من الغرائز أو العواطف ، وأشعر بالدافع الإرادي للسير والكتابة قبل ممارستها ، وحتى لو كنا مجبورين عليهما ، فإن هذا الجبر يولد الإرادة ولو بصورة غير طبيعية . ولكن عبوس الوجه وانتفاخ الأوداج لا شبه لهما بالإرادة ، بل قد تكون خلاف رغبة الإرادة ، ولكنها غريزة عضوية آلية مرافقة لعاطفة الغضب ، تضعف وتقوى على نسبة نشاط عاطفتها ، لأن الإرادة بلا عاطفة الغضب لا تستطيع أن تقوم بعملية عبوس الوجه وتوتره إلا من قبيل التزييف والتشيل الفارغ من حيوية العاطفة وصدقها .

وعليه نقول أن كل عمل آلي عضوي بالآزم عاطفة من العواطف فهو غريزة ، وكل عمل آلي عضوي لم ترافقه عاطفة من العواطف ، ولكنه مسبوق بالإرادة - كالنسي والكتابة والعزف - فهو عادة من العادات .

والعادات كما أوضحنا على نوعين موروثة ومكتسبة . فغريزة التقرُّر  
والاستمراز المصاحبة لعاطفة الشعور بالتمسُّح ، لم تكن نتيجة الإرادة ، ولو  
كانت بادراتي ما اتيت بها لعدم جدواها ، ولكنها نتيجة عاطفة الشعور  
بالتمسُّح المنبوء .

أما حركة اليدين عند السير ، فلم تكن غريزة لعدم وجود الدافع  
العاطفي لها ، ولكنها عادة نتيجة ارادة سابقة مسببة ، هي عين الإرادة التي  
تحرك الأرجل عند السير ، ولعدم حاجة الناس الى هذه الإرادة بعد  
الاستقاء عنها ، أصبحت حركة آلية خالية من الإرادة المحركة ، وشبهه  
بالحركة الاستمرارية المسبوقة بتحريك محرك توقف عن حركته .

والفرق بين عاطفتي اللذة والألم ، وبين عاطفتي السرور والحزن ،  
هو أن الأولين جسميتان ، أي ذات علاقة مباشرة بالجسم ووجدتا  
لصاحبه وابعاده عما يضره ، بينما السرور والحزن نفسيتان جسميتان  
نتيجة خسارة معنوية أو خسارة جسمية . وهذا هو السبب الذي يجعل  
الحزن يرافق الخسارتين الجسمية والمعنوية ، والسرور يصاحب منفعتيهما  
دائما . بينما الألم لا يصاحب إلا الخسارة الجسمية وحدها ، واللذة  
لا تصاحب إلا فائدته ، ولا علاقة لهما بالفوائد والخسائر المعنوية  
النفسية . وقد وجدت هذه العواطف مع غرائزها لتجرس كائناتها ما أمكنتها  
الحراسة مما يهدد حياتها وفائدته . وهي في مبدئها وقبل نضوجها نتيجة  
للإرادة العقلية التي لا تفك عن البحث عما يفيد صاحبها حتى قال  
سينورا : السرور والألم هما إجابة غريزية أو تعاطلية ، فهما ليسا  
لرغباتنا ولكنهما نتيجة لها ، إذ نحن لا نرغب في الأشياء لأنها تسرنا ،  
بل تسرنا لأنها ترغَّب فيها إذ لا مندوحة لنا عن ذلك (١) .

والذي يوافقنا من هذا القول ، صراحته بأن الرغبة أي الإرادة

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٥٧



عبارة أخرى هي أصل السرور والألم لا العكس إلا أننا لا نميل إلى اعتبار السرور والألم اجابات غريزية ، بل هما عاطفتان كما قلنا آنفاً ، أما غريزتهما فهما الحركات العضوية التعبيرية من انبساط وانكماش وامثالهما . إذن لا بد لنا من الايمان في مبدئية العقل الخالص الذي يسبق التطور كما يسبق وجود الغرائز والعواطف والعادات .

وإذا اتينا إلى اسسط الأحياء على الإطلاق ، ونفرض أنها أولى الخلايا الحية التي تفرغت عنها الأحياء على اختلاف أنواعها ، لو جئنا بها ماذا نرى فيها قبل أن تكتسب أية عاطفة وأية غريزة ؟ هل نجدها مع ذلك خالية من العقل ، أي الملكات العقلية الخمس ؟ وإذا ما خلت من الإرادة العقلية وبقيت اخوانها الملكات كخلوها من الغرائز والعواطف والعادات ، فماذا يبقى لها من دلائل الحياة ؟ لا بد وأن تكون حين ذلك ميتة ، بسل ولا تتميز بشيء عن أي شيء مادي .

ولو فرضنا جدلاً سبق الغرائز والعواطف للعقل ، فمن أين جاءت لهذه الغرائز والعواطف ما نشاهد فيها من الإرادة المختبئة في ثناياها ؟ عاطفة المحبة مجموعة ارادات طالبة لاشعورية ، وعاطفة الكراهية كتلة من الارادات الراضية للاشعورية المحفوظة في الحافظة ، وهكذا يمكننا أن نجد اصول الإرادة في كل من الغرائز والعواطف . واختصاص الإرادة في العواطف لدليل على احالتها واصالة اخوانها الملكات اللازمة لها ، . ان العاطفة تثبت في تربة الميول الفطرية [ارادة] وانها تتجدد عندما تظفر بموضوعها [ ادراك ] ثم تنمو وتقوى تحت تأثير الألفة والعادة [تذكر وحافظة] وتتابع التجارب الانفعالية [استنتاج] التي تغذيها حين والتي تهددها حين آخر . ويكون اثر الألفة والعادة قويا في تكوين معظم العواطف . (١) .

(١) يوسف مزاد : مبادئ النفس العام : ص ١٤٥

حتى ان برجسون ذهب الى ابعاد من هذا في اثبات الاختيار للنبات ،  
والاختيار كما نعلم مزيج من الملكات العقلية الخمس ، «الواقع انه اذا  
كان الشعور يعني الاختيار ، وكانت وظيفة الشعور التقرير ، فمن  
المشكوك فيه ان تصادف الشعور في الاجسام التي تتحرك تحركا تلقائيا ،  
وليس عليها ان تقرر شيئا . ولكن الحقيقة انه ليس بين الكائنات الحية  
من يبدو عاجزا كل العجز عن اقيام بحركة تلقائية ، ووظيفة الاختيار ،  
حتى في النبات ، اي حيث يكون الجسم ثابتا في الارض بوجه عام ، اولى  
بان تعد غافية من تعد غير موجودة ، فهي تستيقظ حتى تستطيع ان تكون  
مفيدة . وفي اعتقادي ان كائنة الكائنات الحية من حيوانات ونباتات تسلك  
هذه الوظيفة بالحق ، الا ان كثيرا منها يتنازل عنها بالفعل - كثيرا من  
الحيوانات ولا سيما تلك التي تعيش طفيليات على غيرها من الاجسام  
ولا تحتاج الى التقليل بحثا عن الغذاء ، معظم النبات ، والنبات كما قيل  
طفيليات الارض » (٢) .

وقد اثبتوا للاميبا ذات الخلية الواحدة ، وهي كملة بروتوبلازيمية ،  
ارجالا كاذبة تسير عليها للحصول على غذائها .

وان (شايفر) اثبت اتجاه الاميبا الى النور الابيض او احد الانوار  
البسيطة ان وضع في طريقها ، وتدور حوله عند وصولها اليه .

وقال هكسلي « ان الاميبا ذات الخلية المقسودة ليس لها تركيب  
حسياني ولا شكل ومجردة عن الاعضاء ومن الاجزاء المحدودة ، ومع  
ذلك تسلك الخصائص والمنحازات للحياة حتى انها تستطيع ان تبني لنفسها  
قواقع ذات تركيب معقد احبانا . »

وما هذا التوجه الى النور دون الظلام ، والسعي الى الطعام وبشاء

(٢) برجسون : ترجمة سامي الدوربي : الطاقة الروحية ص ١٢

التوقع ان لم يكن من عمل الإرادة ، التي لا عمل لها بدون أخواتها ،  
أي من عمل العقل بعبارة أخرى ؟

فالغرائز وعواطفها إذن لم تسبق العقل في الوجود ، بل نتيجة  
طلب العقل ورفضه . وتكرار هذا الطلب والرفض لمختلف الأشياء وعلى  
عمر الأجيال يولد حالة وجدانية هي العاطفة ، كما يولد عادة عضوية  
هي الغريزة المصاحبة لعاطفتها .

فمثلا عندما يصل ذلك الالميب الى انور ويحس بحرارة النار  
المهددة له بالموت يحجم عنها ، فتحفظ حافظته عن هذه الحرارة الضارة  
فكرة خاصة ، واذا ما تجمعت لديه عدة افكار من هذا النوع ، وما يماثلها  
مما يهدد حياته ، واورثها لأعقابها ، اضافت عليها هذه الاعقاب عدة افكار  
مسائلة لانها كثيرا ما تعرض لنفس الظروف التي يتعرض لها اسلافها ،  
وعندئذ تزداد قوة احساسها بالخطر ، ويزداد انكماش اجسامها ، وبما  
ان احساسها بالأشياء ، ومنها الأشياء الخطرة هو عين ملكة ادراكها المندمجة  
بقية الملكات ومنها ملكة الاستنتاج . وحيث ان هذه الملكة الأخيرة هي  
التي تضع لكل فكرة من الافكار التي تحفظها عن الأشياء قيمة تناسبها ،  
فلا بد إذن من اعطائها لفكرة الخطر المهدد بالفناء أسوء القيم وعند تكس  
هذه الافكار الخطرة في حافظته العقل بقيمتها السيئة تتجمع صور السوء  
المركزة في الحافظة عند كل احساس خطر .

وعند تطور هذه الكائنات الحية وتكاثر افكارها الخطرة المتشابهة مع  
أزدياد شعورها بالقلق على الحياة تولدت لديها عاطفة الالم الآخذة بالقوة  
شيئا فشيئا ، كما صاحبت هذه العاطفة غريزة الجسم من المؤلمات المعيرة  
أصدق تعبير عن قلق الحي وحذره .

ويؤيدنا على هذا لينتز بقوله « ان المخيلة القوية التي تؤثر على



الحيوانات وتصلحها صادرة أما من عظم الإدراكات السابقة ، أو من كثرتها ، لأنه غالبا ما يحدث التأثير القوي المفاجيء نفس المفعول الذي تحدثه عادة طويلة أو مفعول عدة ادراكات متوسطة متكررة . والناس يفعلون مثل ما تفعل الحيوانات فيما يتعلق بالنتائج الصادرة من ادراكاتهم القائمة على مبدأ الفكر<sup>(١)</sup> .

فالإنسان أكثر شعورا بالآلم من القردة والكلاب . وهذه أكثر شعورا بالآلم من الطيور على اختلاف أنواعها . والطيور أكثر شعورا به من الجراد وما شابهه من الحشرات والاحياء البدائية . فالجرادة عندما تقطع إحدى أرجلها تستمر في تناول غذائها بعد اضطراب يسير كأن لم يحدث لها أمر مهم . وهكذا يزداد الشعور بالآلم الجسمي درجة كلما ارتقى الحي درجة في سلم التطور .

فإنكمماش جسم الاميب لأول مرة كان انكماشا اراديا عقليا ، حيث لم تكون له بعد عاطفة أو غريزة ، بينما أصبح لاغقباه عادة لكثرة تكراره ، ومن ثم غريزة آلية مصاحبة لعاطفة الآلم بحيث لا يحتاج للاتيان بها تجاه الخطر الى جهد عقلي كأول تجربة للسلف الأول ، ، الا ترى أفعالنا تصبح لا شعورية على قدر ما تبيل بها العادة الى الآلية<sup>(٢)</sup> .

وكما ان افكار الخطر المتطبعة في الحافظة وتقومها من قبل الاستتاج سببت وجود عاطفة الآلم ، وتكرار انكماش كائنها عند ملاسته لهذه المؤثرات اوجدت غريزة الانكماش . كذلك القول ان تكديس الافكار المظلمة والمفيدة في الحافظة عن تجارب متشابهة سببت وجود عاطفة اللذة مع غريزة انبساط الاسارير واتسامة الثغر المصاحبة لها . «واذا اعتبرنا اللذة والآلم ضدتين متابعتين لا يجتمعان كان الآلم نتيجة لتبني الحاسة بمنته ومناف أو مؤذ<sup>(٣)</sup> . وكذلك قال لينتشر « ان لذات الحواس

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٦٢

(٢) نفس المصدر

ذاتها تقتصر على لذات عقلية غير واضحة ، (١) .

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها لبيتز ان لم تكن هي  
تكوين ملكة لاستنتاج للمحسوسات ومقارنتها بالافكار المشابهة لها والمحافظة  
في الحافظة ؟

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها لبيتز ان لم تكن هي  
اساسها العقل ، فما اللذة الا حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن  
الحي على بقاء الحياة ، (١) وهل هذه الطبيعة المحتالة غير العقل القادر على  
الاحتيال ؟

وهكذا يمكن تفسير جميع الحركات الجسمية الخارجية والداخلية  
الاشعورية كحركة القلب والرئة والمعدة وافراز الغدد وما شابه ذلك ،  
بالغرائز المتحركة بعواطفها او بالعادات الاستمرارية ذات الاساس العقلي  
الارادي . « ان الجسم نفسه لثمرة لتجتها الارادة ، فالدم الذي تدفعه  
تلك الارادة التي نسميها - على وجه التقريب - بالحياة ، يبنى اوعيته  
التي تجري فيها بان يشق لنفسه قنوات في الجنين ، ثم تزداد تلك  
القنوات تعمقا ثم يصبح بعد عروفا وشرائنا . و ارادة الانسان ان يعلم  
بني المنع ، كما ان ارادته ان يقبض على الاشياء تكون الايدي ، و ارادته  
ان يأكل تهذب الجهاز الهضمي » (١)

هذا ما قاله شوبنهاور الا انه بالغ في اهمية الارادة حتى جعلها  
اساس جميع الملكات العقلية والعواطف والغرائز ، بل وكل شيء في هذا  
الكون . وهذا مالا نوافق عليه .

(١) مونا دولونجيا : لبيتز ص ١١

(٢) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٢٢

(٣) احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٠٧

ولا نوافق أيضا من يدعي ان الاحياء الدنيا والوسطى خالية عن  
العقل واسيرة عواطفها وغرائزها ، بل توجد هناك الكثير من المشواهد  
التي تدل على وجود هذا العقل ولكن بسبب متفاوتة .

والعقل بسبب عدم حاجته الى العمل بعد اصابته المجاز  
للمغرائز والعواطف كما هو المشاهد عند الحيوان ، الا انه لا يرول بكل  
ولا يشهد استيقاظه احيانا وعند الحاجة القصوى . ومن الأدلة على عدم  
خلو تصرفات الاحياء الدنيا من العقل هذه التجربة ، لا توجد لدينا وسيلة  
تسكننا من ان نقرر مباشرة ان الحيوان يتصور عواقب عمله قبل وقوعها .  
وليس في استطاعتنا ان نحكم ان للحيوان شعورا بالغرض ، بل يمكننا  
دراسة هذا الشعور دراسة موضوعية تجريبية . ولا بد من التجربة لان  
مشاهدة هذا العمل الغريزي في ظروفه الطبيعية ، لا تخبرنا شيئا عن حقيقة  
هذا الشعور . ولكن اذا ادخلنا شيئا من التغير على الظروف الطبيعية  
التي تحيط بالعمل الغريزي ، ولا حظنا ان الحيوان لم يعدل عن خطه  
الاولى ، بل استمر في عمله الذي اصبح غير صالح لتحقيق الغرض بحكمنا  
بانه كان يجهله ولم يكن يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الصائحية  
لتحقيقه . وكذلك اذا عدل الحيوان سلوكه ، ولكن بدون ان يكون هذا  
التعديل صالحا لتحقيق الغرض ، حكمنا عليه ايضا بانه كان يجهل الغرض  
ولا يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الصالحة لتحقيقه ، وتأخذ فنتسلك  
الزئبورة التي تدور وكرها بالعناكب المخذرة . فاذا جردنا الوكر من  
العناكب واحدا تقيبا في اسفله ، اصبح وضع البيض عملا لا يجدي نفعا .  
فاذا استمرت الزئبورة في عملها ووضعت البيض في الوكر واغلقت به دون  
ان تنبه الى خلو الوكر من الغداء كانت الغريزة في هذه الحالة عمياء  
تجهل الغرض الذي سمي اليه عن غير علم وشعور .



ولكن هناك فوارق فردية بين الحشرات • فقد لوحظ ان بعض الزناير تدرك الغايات الفرعية لعملها وتصلح العطب قبل ان تتقل من طور الى طور آخر في سلسلة اعمالها ، بل ذهب بعض الزناير الأمريكية الى ابعد من ذلك • فثناء قيام الزنبورة بعمل تموين الوكر بعد الانتهاء من بنائه يحدث المجرب عطلا في البناء فيلاحظ ان الزنبورة تتوقف عن التموين ولا تستأنفه الا بعد اصلاح العطب •

ففي استطاعة الحشرة اذن تعديل سلوكها في دائرة محدودة ، ويساعدها على ذلك استمرار الدافع الداخلي من جهة ، واثار المجال الادراكي الخارجي الذي يوجه هذا الميل وتقدم له مواد من جهة اخرى • (١)

وشبه بهذا قول الأستاذ ميلن في جامعة السوربون • ان الحيوان المسمى (اكسيلوكوب) من المغيرات للفكر • ان هذا الحيوان يرى طائرا في الربيع ويعيش متفردا ويموت بعد ان يبض مباشرة ، فلا يرى صغاره ، ويعيش في مكان محكم حتى اذا حان وقت البيض غمدت الانثى الى قطعة من الخشب فحفرت فيها سردابا طويلا ثم عمرته بذخيرة تكفي صغارها سنة كاملة ، وهي طلع الأزهار وبعض الاوراق السكرية ، وتأتي بشارة تضعها فوق ذلك السقف ثم تضع بيضة اخرى ، وهكذا تبني بيتها مكونا من جملة ادوار ، فاذا تم لها ذلك ودعته وهلك • قال الأستاذ ان الانسان ليدعش اذ يرى هذه العجائب ، ويرى من الناس من لا يزال يقول بانها كلها نتيجة المصادفة •••

واعتقد ان هذا الطائر حتى وان لم يفكر بعمله ، لانه عمل غريزي عاطفة الامومة ، الا ان هذا العمل في مبدئه وقيل ان يصبح عادة ومن ثم

(١) يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ص ٩١

غريزة ، لابد وان يكون من عمل الارادة الواعية .

فأول الكائنات الحية البدائية لا تخلو من عقل خالص بدائي ، وبعد تطوره بتفاعله بوسطه يتطور عقله بشكائر افكاره وعواطفه وغرائزه وعاداته الحيوية .

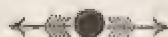
والآن بوسعنا ان نضع العلامات الفارقة بين الملكات العقلية من جهة وبين العواطف والغرائز وبقية الصفات النفسية من جهة اخرى ، بقولنا ؟ ان وجود العواطف يتوقف على وجود الملكات ولا عكس . بدليل ان اولى واسط الكائنات الحية - كما علمنا آنفا - ذات عقل بسيط لا يعرف العواطف والغرائز ، اما العواطف فتتبع لازمة لتطور العقل البدائي .

وكذلك الغرائز يتوقف وجودها على وجود العواطف ولا عكس . حيث باستطاعتنا ان تصور عواظفا بلا غرائز ، وما باستطاعتنا ان تصور غرائزا بدون عواطف ، اما الذكاء وحضور البديهة وقوة العارضة وخصوصية الخيال ، وامثال هذه المميزات العقلية فليست من الملكات او الغرائز او العواطف ، ولكنها نتيجة نشاط الملكات العقلية او بعضها نشاطا غير اعتيادي . فالذكاء بيه نشاط ملكة الاستنتاج ، وحضور البديهة نتيجة نشاط ملكة الذكرة ، وخصوصية الخيال من نشاط الارادة والذاكرة بمعونة بقية الملكات طبعا ونوعية الافكار المحفوظة والحياة الخاصة التي يحياها بعض الاحياء . كل هذا له كل الدخول في تميز بعض الاحياء عن بعض وتفرده او عجزه في بعض القابليات العقلية .

ولو كانت ميزة الذكاء وما شابهها من الملكات العقلية لما امكن استغناء العقل عن كل منها . كما لا يستغني العقل عن كل من ملكاته بوسعنا ان تصور بقاء العقل من دون الذكاء ، ولا يمكننا تصور العقل بدون احدي ملكاته .

ولو كانت هذه التماثلات عواطف لرافقتها غرائزها ككل العواطف  
المرافقات لغرائزها دائما ، ولو كانت غرائز لا أصبحت حركات عضوية  
سيرة بدائع عاطفي كوظيفة آل الغرائز .

أما مصدر الملكات العقلية الحسن أي العقل الذي هو أساس ما عدناه  
من الصفات والمسررات الحيوية والعقلية فمستأولة في موضوع آخر .





## الفصل الثالث

### علاقة العقل بالعواطف والأفكار

كما أمكننا القول أن العقل أصل عواطفه ، كذلك نستطيع أن نقول  
وأن الأفكار أصل العقل والعواطف . لعلمنا في الفصل السابق أن كل  
عاطفة من العواطف تزداد توسعا وتطورا كلما زاد عدد أفكارها .

وهكذا نجد الأفكار توسع العقل وترقيه كلما كثرت فيه ، كثوسيعها  
وتطويرها العواطف على حد سواء . وبوقت واحد . وهذا ما يجعلنا نقول ؟  
أن الأفكار أصل العواطف كما أنها أصل العقل بملكاته الخمس .

ومما يزيدنا إيمانا بهذا هو استحالة تصور بقاء العقل مع خلوه  
من الأفكار . حيث أن الحافظة لا وجود لها بدون محفوظاتها ، وكذلك  
الاستنتاج لا تقوم بعملها بدون الأفكار المحفوظة ، التي تقيس بها ادراكات  
ملكة الإدراك ، وأن بطل عمل الاستنتاج بطل عمل الإرادة أيضا ، لأن  
الإرادة لا تريد وترفض إلا على ضوء الاستنتاج ، وإذا سكنت الإرادة  
انعدم الوعي المرید المدرك للأشياء المدركة ، ومن ثم يختفي العقل بكليته .

وبما أنه لا غناء للعقل عن أفكاره . وأن هذه الأفكار تزيد في  
وجوده وتطوره ، بحيث يزيد في زيادتها وينقص بنقصانها - على فرض  
امكان هذا النقصان - لهذا كله نقول أن العقل ما هو إلا مجموعة  
إنكاره ولا غير . وهذا مما يؤكد لنا أن الأفكار مادة العقل ، كما أنها  
مادة عواطفه ، وليست ملكا لأحدهما دون الآخر . ولو كانت ملكا للعقل

دون العواطف لما افادت العواطف وازادتها قوة ومثانة . ولو ان الافكار التي يدركها العقل تنضم الى العواطف وحدها لما افادت العقل وازادت في كفاءته وتطوره ، ولما بقي سبب معقول لتطور عقول الاحياء الدنيا لتبلغ مرتبة العقول العليا .

وبما ان العقل في تطور مستمر ، وما لهذا التطور سوى الافكار الوافدة عليه والمندمجة فيه ، فلا بد وان تكون هذه الافكار من معدن عقلي . ولو لم تكن كذلك لما اندمجت فيه ووسعته . بدأ (رويس) فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية ، فقال انها ليست مجرد صور ذهنية في العقل ، بل ان كل فكرة تتضمن بالاضافة الى كونها صورة ذهنية نوعا من الفعل ، اي ان كل فكرة تتضمن غاية من الغايات ، واللفكرة عنده معنيان ، معنى ظاهر وآخر باطن . فمعناها الباطن هو الغاية التي تحقّقها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارجي عنها <sup>(١)</sup> .

عندما اري تفاحة مثلا تتولد عنها فكرة عقلية ، توزع على جميع ملكات العقل ، فتريد في ملكة الادراك التي ادركتها ، كما تزيد في الحافظة التي حفظتها ، وهكذا توسعت الاستنتاج التي عرفت قيمتها ، كما توسعت الذاكرة التي تذكرت ما يشابهها ، والارادة التي ارادتها .

وعندما تصورها في عقولنا تشترك جميع ملكاتنا العقلية في تصورها لا الذاكرة وحدها ، لعلمنا ان الذاكرة وكل ملكة من الملكات ، لا تقوم بمفردها بأي عمل عقلي ، ولعلمنا ان الادراك الباطني لا يتميز بشيء كثير عن الادراك الخارجي ، وهكذا يتطور العقل .

وباضافة رغبتني لما في التفاحة من غذاء الى عاطفة الشهية تزيد في عاطفة شهيتي ، وباضافة ما فيها من رائحة زكية تنبئ بمضجوها الى

(١) : فلسفة المعاصرين والمحدثين : اولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي ص ٦٢

عاطفة الشعور بالطيب تزيد في قوة عدم العاطفة • والشعور بالطيب  
كالشعور بالجمال من العواطف الايجابية • تعادلها عاطفة الشعور بالسئ •  
كما يقابل الجمال القبح • والحب الكراهية •

فالتشبيه والشعور بالطيب والجمال والقبح • وما شابه ذلك لا نستطيع  
ان ننسبها الى الملكات العقلية • لان الملكات العقلية هي العقل ولا غنى له  
عن كل منها • بينما العقل لا يتوقف وجوده على كل من هذه الحالات  
النفسية • ولا كلها مجتمعة • ولا نستطيع ان ننسبها الى الافكار • لانها  
ليست بالافكار المكتسبة • وليس من الصواب ان نجعلها من زمرة الغرائز •  
لان الغرائز - كما علمنا في الفصل السابق - مجرد حركات عضوية هي  
مدى للانفعالات العاطفية • اذن لم يبق لدينا الا ان ننسبها الى العواطف  
لانها انفعالات نفسية اكثر منها اي شيء آخر •

وهذه الانفعالات النفسية • هي العواطف نتيجة تفاعل العقل بأشياء  
عالم الواقع وتكوينه اياها • حسب ما فيها من فائدة او ضرر بالنسبة  
الى كائنه الحي •

اما طريقة عاطفة الشعور بالطيب - فعلمنا ان لكل عاطفة غريزة  
عضوية - فهي تلك النبوة الظاهرة على تقاطيع الوجه • التي لا تعرف  
في غيرها • وهكذا تطور العواطف • اما الغرائز فلا محل لها بالعقل •  
لانها حركات عضوية تابعة لعواطفها ومعبرة عنها • تقوى قوتها وتضعف  
بضعفها •

مع العلم ان العقل والعواطف كل غير متجزء في الحقيقة • كالمملكات  
كثرة مع أنها واحدة • هي العقل الذي لا قوام له بغير كل منها • لان  
العواطف وملكات العقل هما العقل بمجموعه • وانفصال بعضهما عن  
بعض - على استحالة - بعدم تأثير أحدهما في الآخر • وكذلك لو لم يكونا



من معدن عقلي واحد لما شاهدناهما بهذا الاندماج ، وهذه الوحدة ، وهذا التشابه ، مع اشتراكهما وتطورهما بأفكار واحدة .

وهكذا الأفكار ليس لها محل خاص في العقل بل هي والعقل والعواطف شيء واحد ، لأن من مجموعها تكون جميع القوى العقلية التي هي الملكات والعواطف . وعلى هذا الاتحاد يؤيدنا ديكارت بقوله : « فمن الخطأ أن نزعّم بأن للعقل ملكات منفصلا بعضها عن بعض ، إذ ليس العقل حانوتا يتجر بأنواع الفكر ، فهذا خيال ، وهذه ذاكرة ، وتلك ارادة ، ولكنه هو الأفكار نفسها في سيرها وتسلسلها ، ولفظة العقل إنما تطلقها اصطلاحا على سلسلة الأفكار كما تطلق لفظ الارادة على سلسلة الأفعال والرغبات ، مع أن كل فكرة وكل رغبة فيها العقل وفيها الارادة معا ، لا فرق بين فكرة وفكرة وبين رغبة ورغبة » .

وعليه فالأفكار هي اللبنة الوحيدة التي يبنى بها صرح العقل بعواطفه لبنة بعد لبنة ودورا بعد دور ، وبدونها لا وجود له .

الأن الفرق بين ضرورة كل من الملكات الى العقل ، وضرورة الأفكار بالنسبة اليه ، هو أن الملكات العقلية الخمس محدودة العدد وغير قابلة للكثرة ، بينما الأفكار في تكاثر مستمر ما دام العقل يتعقل .

وما تدخل العقل من الأفكار لا خروج لها منه ، لأنها تصبح جزءا لا يتجزأ عنه .

ولا يتوقف وجود العقل على وجود عواطفه لانه وجد قبلها ، ومن الممكن أن يوجد بعدها . لأن طلب ورفض العقل بوسعه أن يقوم مقام العواطف الايجابية والسلبية من دون أن يفقد من قواه العقلية شيئا ، لأننا نرى العقل عند نشاطه يمتص أغلب قوة عواطفه ، أي أفكارها ويجعلها في تمام الضعف بحيث لا تبين وجودها . وكذلك العواطف اذا اشتدت

وانفعلت تنقص أكثر افكار عقلها ، وعندئذ تنسى العقل ونكاد لا نراه  
لضعفه وخوره .

فنشاط العواطف يضعف من نشاط العقل ضعفا يناسب درجة حركة  
العواطف ، ونشاط العقل يضعف من نشاط العواطف ضعفا يناسب درجة  
حركة العقل . ولو لم يستمدا وجودهما ونشاطهما من معدن واحد هو  
الافكار المشتركة بين العواطف والعقل لما انقص نشاط احدهما من نشاط  
الآخر .

فالافكار مادة كل ملكة من ملكات العقل الخمس . فملكة الادراك  
ما هي الا مجموع ما أدركه من الأشياء المحسوسة ، وملكة الحافظة  
مجموع ما حفظته عنها ، وكذلك الارادة والاستتاج والذاكرة هي ما ارادته  
واستنتجته وتذكرته من الأشياء .

أما اذا صرفنا النظر عن الفكرة ، فعندئذ تذوب في العقل وتخفي  
به بحيث نساها ولا تخطر ببالنا ، لكنها تخفي الى حين ، أي الى حين  
حاجة الارادة والاستتاج بعد ادراك شيء من الأشياء ، لمقارنته  
بها وبغيرها من الافكار لمعرفة نوعه وأهميته .

وهذا هو سر امكان حفظ الافكار على كثرتها الهائلة من دون ازعاج  
العقل وارياكه ، ومن دون حاجتها الى مكان ما في العقل ، ومن غير أن  
تتصور زواله في يوم من الأيام ولا من الأمور ، ما دام العقل باقيا .

وكما ان الغرائز صدى العواطف ، فالعواطف صدى العقل ، والفرق  
بين الغرائز والعواطف والعقل ، هو أن العواطف حركة عقلية لا شعورية ،  
والغرائز حركة جسمية لا شعورية تابعة لحركة العواطف ، بينما العقل  
حركة عقلية شعورية .

فالشعور أي العقل عند تشابله لا يخلو تماما عن اللاشعور أي  
العواطف ، وكذلك العكس •

والفرق بين النقطة والحلم هو غلبة الشعور على اللاشعور في النقطة ،  
وغلبة اللاشعور على الشعور في الحلم ، وكذلك أحلام النقطة من نوع  
قلب اللاشعور أثناء النوم ، إلا أنه تغلب مؤقت عند السليم •

أما إذا تغلب اللاشعور في النقطة كغلبته في النوم فهذا هو الجنون •  
والجنون درجات أخطرها تلك الدرجة التي يتضائل فيها نور العقل إلى  
درجة عماء •

بعد هذا نريد أن نسأل أنفسنا ، عن كيفية تقابل وتغالب الشعور  
واللاشعور ، وعن المكان الذي يحل به الشعور عند تغلب اللاشعور عليه ؟  
لأننا كثيرا ما نرى معارضة الشعور لللاشعور وتغلبه عليه ، أو مقابلة  
اللاشعور للشعور وسيطرته سيطرة قد تذيبه فلا نحس بوجوده •

التي اعتقده هو بما أن الأفكار مادة العقل ، كما أنها مادة العواطف ،  
وزيادتها التدريجية تزيد في قوتها ومخاتتها على السواء من دون إمكان  
تقصانها لسبب ما ، لهذا فإن قوة العقل وسيطرته على عواطفه هو  
ذواتها فيه ، وذلك بامتصاصه قوى عواطفه الفكرية ، كما أن سبب  
سيطرة العواطف وتغلبها على عقلها هو ذواته فيها بامتصاصها أغلب  
أفكاره •

ولهذا نجد العقل أقوى ما يكون بعد تسلطه على عواطفه ، والعواطف  
أقوى ما تكون بعد تسلطها عليه • والأمر أن يأتي للعقل ذلك النشاط  
غير المجهود فيه بعد اختفاء عواطفه لسيا وموقفا ، أن لم يؤخذ من نشاط  
العواطف التي يزداد ضعفها كلما زاد العقل قوة واتياها ؟ وكذلك العقل ،



ما سبب تمايزه في الضعف ، كلما سادت عواطفه في القوة والنشاط ان لم  
يدب فيها ؟

والذي يزيدنا فناعة في هذا ، علمنا بأن الأفكار مادة مشتركة بين  
العقل والعواطف ، تزيدهما تطورا كلما زادت عددا ، وانهما وأفكارهما  
كل غير متجزى ، في الحقيقة ، ولا انفصال لبعضها عن بعض .

وحيث ان كلا من الأفكار تضاف الى كل ملكة من الملكات العقلية  
تزيد في نموها ، لعدم تطور العقل بدون هذه الأفكار ، وان الفكرة لا  
تضاف الى ملكة من الملكات دون اخواتها ، فلا بد وان لكل فكرة من هذه  
الأفكار عقلا بسيطا يماثلها في البساطة . ولو لم تكن الفكرة عاقلة بلا كان  
العقل عاقلا بمجموعها ، مع أنه ليس بشئ غير هذا المجموع من الأفكار ،  
ولامكننا تصور وجود العقل وهو خال من أية فكرة من الأفكار . وهذا  
الاحتفاظ بالوحدة المشاهدة في كل من الأفكار مع إتسابها لكل ملكة من  
الملكات هو الذي يجعلها عاقلة ، وذلك لامتلاكها جزءا بسيطا من كل من  
الملكات العقلية . الا أن الضعف المتناهي لكل فكرة من الأفكار يجعلها غير  
قادرة على الاستقلال بعقلها ، ولهذا فعقلها متداول بين العقل والعواطف  
المتقابلين والمتغالبين عليها وعلى أمثالها ، لتسم لكل منهما السيطرة على  
صاحبه . واعتبر ديكارت حتى العقل الالهي أفكارا ولا غير ويسمى كل  
الخلجات العقلية أفكارا . واذن فالعقل حتى العقل الالهي هو عبارة عن  
سلسلة من الأفكار لا أكثر ولا أقل .

ويرى ( لوك ) أن العقل صفحة بيضاء لم تصف بالتعلل قبل  
انطباع الأفكار عليها . أما ( برتراند رسل ) فانه يقول شيئا بهذه الأقوال  
« العقل هو المجموع العام لجميع المظاهر التي تعرض في مكان فيه دماغ  
مجهز بأعصاب وأعضاء حس ، تكون جزءا من الوسط المتداخل بينهما في

وقت معين ، (١) .

وحيث أن كل عاطفة من العواطف من خلق الملكات العقلية مجتمعة ،  
ومن مادتها العقلية التي هي الأفكار ، فلا بد وأن تكون أيضا كل عاطفة  
عاقلة بذاتها ، لأحتوائها على نفس هذه الأفكار التي تعقل بها العقل .  
ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة لما وجدناها تقابل العقل  
وتعارضه وتغلبه في كثير من الأحيان حتى تذيبه فيها لتكون سيده وسيدة  
الموقف مع عدم رغبة العقل ذاته باندحاره والتغلب عليه .

ولو لم تكن العاطفة عاقلة بذاتها لما شعرنا بارادتها السلبية أو  
الإيجابية ، هذه الإرادة التي تفرض نفسها على العقل فرضا ، والتي قلنا  
أن لا وجود لها بدون أخواتها الملكات العقلية . وعند تغلبها على العقل  
تستولي على أغلب قوى ملكة ادراكه أي حواسه ، وأغلب بقية ملكاته  
لتزعمه وتوجهه حسب أهوائها .

وكما أن العقل هو مجموع أفكاره العقلية ، فكذلك العواطف هي  
مجموع هذه الأفكار نفسها ، والأفكار تنظم دائما بامكانياتها العقلية الى  
الاقوى من العواطف أو العقل ، فتزيد قوة وحيوية .

والفرق الجوهرى بين العقل والعواطف ، هو نشاط الاستنتاج في  
العقل ، ونشاط الإرادة في العواطف نشاطا غير اعتيادي بالنسبة الى ملكات  
كل منهما .

فعاطفة الغضب عند انفعالها لا تخلو من معرفة الضربة القاضية  
عن غيرها ، الا انها أقل قوة من ارادة القضاء على الغريم .  
والعقل عند انصرافه الكلي الى حل المسألة الرياضية لا يخلو من

(١) جود : ترجمة كريم متي : المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ٤٤

الارادة المحركة للاستنتاج الا انها اقل قوة من الاستنتاج أثناء حل تلك المسألة الرياضية .

وقلة الاستنتاج في العواطف هي التي تجعل العواطف ارادة عياء لا شعورية ، أي غير واعية ، لانه لا وعي بلا استنتاج ، ونشاط الاستنتاج في العقل هو الذي يجعل العقل شعوريا ، وما عدا هذا الفرق ، فالعقل وعواطفه متشابهان ، الا انه فرق مهم هو سبب تباينهما وتقابلهما .

ويؤكد هذا التقابل ازدواج الشخصية الذي نلاحظه عند بعض الناس . ومزدوج الشخصية هو الذي تكافأ عنده قوة العقل وقوة العواطف ، بحيث يجعله هذا الازدواج في تردد وتقل سريع بين حقائق العقل واوهام العواطف ، فيرى نفسه طاردا ومطرودا بوقت واحد .

واتناء هذا التكافؤ يضعف العقل كما تضعف العواطف لثم لهما المساواة ، وهذا الازدواج يوقف صاحبه موقفا وسطا بين العقل والجنون . وقد كتب احد المرضى ( ان هذا الشعور بالازدواج لا يكون الا في الاحساس ، وان الشخصيتين ليستا الا شخصية واحدة من الناحية المادية ) ولا شك انه يعنى بهذا انه يشعر بالتنائية ، ولكن شعوره مصحوب بالشعور بأن ليس ثمة الا شخص واحد بعينه (١) .

وقبل بضع سنوات سألت استاذنا الكبير عباس محمود العقاد هذا السؤال ، لي حلم نادر ، هو انني تحدثت مع صديق في امور اجتماعية ، واذا به يستشهد بمقطوعة من رصين الشعر ، حفظت بعضها . مع العلم انني بطبي - النظم ولا اكتر من تعاطيه ، وكنت متوجها بكلبتي الى الاستماع مع الاعجاب الشديد . ويقال ان ليس للانسان الا عقله الباطن عند النوم ، وكان عقلي الباطن - كما علمت - متوجها للاصغاء وتبع ما يلقي عليه

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ١٢٠



ولا غير • وقبل ايضا ان الانسان لا يمكن بشئين في آن واحد ••• تصور  
 انك تسمع لخطيب وانت متبع لاقواله بكل اعجاب • هل يجوز الادعاء  
 بان ما تسمعه من بيانات افكارك ؟ فمن النافذ ؟ هل هو انا ؟  
 وكيف ؟ • وقد اجابني على هذا السؤال في العدد ٧٥٧ من مجلة الرسالة  
 الغراء المحضيه • هذا همه • اما نظم القصيدة في المنام او تخيل الاصفاء اليها  
 من صديق فهو ظاهرة مختلفة تكفي التجارب النفسية تفسيرها • ولا استحالة  
 فيها على الإطلاق • لأن نظم الشعر في النوم يحدث لغير قليل من الشعراء •  
 وقد روى عن كولردج الشاعر الانكليزي انه نظم قصيدة مطولة من اجود  
 شعره وهو نائم • ولست استبعد ذلك • لانني تتفق لي ايات من الشعر  
 اتعلمها في المنام وانا مشغول الذهن بالنظم او غير مشغول • وان لم يتفق  
 لي في هذه الحالة نظم المطولات •

أما استحالة النظم والاصفاء في وقت واحد فليس بواقع • لأن  
 الاصفاء تخيل لا حقيقته له في الخارج • وكل ما فيه انه هو الصورة الرمزية  
 التي اتخذها الوعي الباطن لظهور تلك الايات فيه •

ومن طبيعة الأحلام انها رمزية تتخيل المعاني والمؤثرات في صور  
 المحسوسات فتبدو للمكروب في حلمه ان عدوا يطارد • ويشدد عليه  
 الخناق • وان وحشا مقترسا يعطش به في مكان لا مهرب منه • وهكذا  
 يتخيل الوعي الباطن انه يسعى الى متكلم وهو الذي ينظم ما يسعى اليه  
 في الخيال •• الخ ••

انه جواب اصطلاح عليه علماء النفس الا انه لم يجيبنا ولم يجيبونا  
 عن سر هذا الانشطار العقلي الظاهر لنا • بحيث اصبح عقلا مدركا وموضوعا  
 للادراك بوقت واحد • وضار شخصا مطرودا وحيوانا طاردا بلخطوة  
 واحدة • هل العقل راغب في ان يكون مطرودا في ذلك الوضع المحزن

المروسي ؟ لا اعتقد ، لانه لا مصلحة له في هذه المطاردة ، ولكنها فرضت عليه فرضا ، والتي فرضتها هي عاطفة الخوف التي تمثلت له بذلك الحيوان المفترس ، وهي العاطفة المتقابلة للعقل المطرود الضعيف تجاهها خاصة عند النوم ، حيث يرتخي العقل وتنشط العواطف .

نعم لا يفكر العقل بشئين في آن واحد وفي موضوعين مختلفين متعارضين متناقضين ، الا اذا اُما بالشطارة الى عقل وعواطف ، وكل منهما له اتجاهه الخاص والسلوك المعين ، هذا السلوك التفكير المحض ، وتلك سلوكها الرموز .

اما المعبر عن معاني تلك القصيدة المتطورة على الكثير من الحكمة والمنطق الاستنتاجي فهو العقل ، واما الصاغي لها فهما عاطفتا الاعجاب والاشعور بالجمال .

ولا مانع من معاونته العقل من قبل بعض العواطف الايجابية التي هي على وفاق دائم مع العقل ، كعاطفة الرحمة والحب . كما نلاحظ ذلك في اليقظة عند مشاركة العقل لعواطفه في الكثير من الاعمال الفنية وخاصة نظم الشعر .

لا مانع من مقابلة عدة عواطف للعقل بوقت واحد ، ولا سيما ان كانت من العواطف الايجابية التي لا تشاكس العقل وتطارده . كالعواطف السليمة . والانسان في الحلم لم يفقد العقل الواعي اي الشعور كله ، كما انه في اليقظة لم يفقد العواطف جميعها اي الالامعور ، ولكن تغلب عواطفه على عقله في الحلم بعض الشيء ، وفي اليقظة يتغلب العقل على عواطفه من دون ان يزيلها زوالا تاما .

ولو لم تكن العواطف ذات قوى عقلية لما استطاع بعضها ان يقابل

العقل ويقهره أحيانا ، ويوافق بعضها كالعواطف الايجابية ، فيكون معها في تمام الانسجام .

مع العلم ان العواطف لا تفعل جميعها بوقت واحد ، ولو انفعلت هذا الانفعال لضعفت جميعها غاية الضعف ، لتوزع قواها العقلية على كل منها ، ولحصل عندها التناقض ، لأنها حينئذ تنقسم الى قسمين سلبي وايجابي ، فلا يسعها ان تكره وتحب ، وتألم وتلتذ بوقت واحد . وحتى لو اقتصر انفعالها على العواطف السلية وحدها او الايجابية وحدها لضعفت هذا الضعف لكثرتها ، بحيث لا يبقى لكل منها نشاط واضح .

ولكن يجوز ان تشارك عاطفة الغضب عاطفة الحب ، او ان تصاحب عاطفة الألم عاطفة الحزن . ولا يجوز ان تنور كلها او تصفها الايجابي او السلبي دفعة واحدة مع محافظة هذا النصف على نشاط كل من عواطفه . فالعقل اذن لا يعدم لاي سبب من الاسباب ، ولكن العواطف تستولي على افكاره لتحصل على القوة العقلية التي تمكنها من قضاء مآربها . وبعد حصولها على هذه المآرب وتورها يتفرض العقل ويخرج من مكنته بعد ارجاع قوته المسلوطة وتعيده على قوى عواطفه المتعبة .

وعند تسلط العقل نجد بقايا فلول العواطف تبدو وتخفي وهي لا حول لها ولا قوة ، الا اذا وجدت الفجوة التي تسعها للخروج من مكنتها واسترجاع سيطرتها وسلطانها .

ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة بذاتها ، لما تمكنت من هذا النشاط العقلي الذي لم يتميز بشيء مهم عن نشاط العقل الجوهري ، ولخضعت عندئذ للعقل ، ولما اوصفت بالارادة التي هي عنوان عقليتها . ومن الممكن ان تخفي العواطف وتزول الى غير رجعة بعد انصوج



العقل نضوجا تاما ، وذلك بعد تسلطه الكلى عليها ، بحيث لا تبقى لها  
قدرة على الظهور + وبما ان العواطف الايجابية الطيبة كالحب والتشعور  
بالجمال والمدة والسرور والرحمة وما شابهها من العواطف المفيدة قائمة  
خالصة بحيث لا تتعارض مع مصالح العقل بل تساعد على تحقيق اهدافه  
المسعدة ، فالعقل لا يذيقها ويعارضها لحاجته اليها ، بل يطلق لها العنان  
على قدر الحاجة .

لهذا ارى ان مستقبل العقول الانسانية هو هذا النوع من التطور ؟  
تسمية العواطف الايجابية وسلب قوى العواطف السلبية واخفائها نهائيا .  
وحيث يستقيم العقل ويهدأ بنخلصه من مشاكسات ومخالفات تلك العواطف  
السلبية المقلقة والمزعجة . ولا تبقى الا تلك العواطف الايجابية الصالحة ،  
التي تأنس به ويأنس بها وتعاونها كما يعاونها . وبهذا تزول جميع  
الامراض النفسية التي هي نتيجة هذا التكاثر بين العقل وعواطفه السلبية ،  
كالحنق والغضب والكراهية والانتقام والخوف والحزن وما شابهها ، وتزول  
معها مضاعفاتها كالوساوس والمزعجات والسخافات والاهام . وهذه هي  
الفضيلة ، اي الاخلاق السامية التي يجب ان تدعو اليها ، لانها اساس  
سعادتنا ، التي ان لم تصل اليها الآن فلا بد من ان تصلها في المستقبل القريب  
او البعيد .

الا اني لا اعتقد بإمكان اختفاء عاطفة الالم السلبية ، ما دام العقل  
متقنصا جسمه المركب تركيبا خاصا لا غنى له عن حراسة الالم بتنبهاته  
المستمرة من المخاطر التي قد تقضي على الكائن الحي برمه .

ومن الممكن اضعاف عاطفة ما بصورة ارادية ، وذلك بتقوية عاطفة  
معارضه لها عن طريق الایحاء الذاتي + كأن اوحى لنفسي بالسرور ، واذا  
بها تنمو بأضعاف عاطفة الحزن ، او اوحى بعاطفة الحب فتضاهل عاطفة

الكراهية ، وهكذا من الممكن تسييا تعسديا لعواطفنا ونرويضها ، بل  
والصرف بها .

كما حدث لاحد المؤمنين المغايطيين ان يوهم وسيطه بأن ما وضعه  
على جسده قطعة من الثلج ، بينما هو واضح حقيقة حامية . ولعلنا لم نشعر  
الوسيط بحرارة الحديد ، بل اخذ يرتجف من البرد .

ونقل عن زاهد متعبد : ان اخدى رجله مرضت ، فأشار عليه  
طبيه بشرها ، والا سرى الداء الى سائر الجسم ، ومن ثم لا ينفع العلاج .  
وعند موافقة الزاهد ، طلب الطبيب تكشف مريضه برجال اشداء لئلا  
عنية البتر مع غمسها بالزيت الحار . الا ان الزاهد عاهده على الاستسلام  
التام وعدم المقاومة الى نهاية العملية ، وبالفعل برّ بوعده ونقط بعند  
العملية فغشياً عليه .

ثم للزاهد ذلك بانصرافه الكلى الى التفكير الجدي بعظمة الله وجلاله  
وعجائب مخلوقاته ، حتى استطاع ان يذكى عقله اذكاء تاما بحيث لم تجد  
عاطفة الالم منفذا اليه لتستولى عليه ، فرجعت خائسة كليلة معترقة بسلفان  
العقل وجبروته .

اما الحيوانات ، فبسبب تأخرها العقلي هو تغلب عواطفها وغرائز  
عواطفها على عقلها دائما . ولهذا نراها تعيش على وتيرة واحدة لا شعورية .

مع العلم ان العقل له القابلية التامة على استحداث افكار استنتاجية  
غير الافكار المكتسبة . فكزتي عن الاربعة انها حاصل جمع اثنين واثنين ،  
وكزتي عن ان هذا الشيء يسار او يسين ذلك الشيء ، وما شابه هذه  
الافكار ليست من الافكار المكتسبة ولكنها اصطلاحات من وضع العقل  
وتنتج عمله ومقارنته بين افكاره ذات الاساس الواقعي والحقائق الواقعية .

وذلك كالعواطف التي هي ليست من العقل ولا مما يقابل العقل ولكنها نتيجة تفاعل العقل بما يقابله من الواقع وهذه الأفكار الاستنتاجية الاصطناعية لم تكن معروفة عند الحيوانات السيرة بعواطفها • كما أنها لا تزيد في أفكار العقل الواقعة عليه مما يقابله ، ولكنها تزيد في اتجاهه بحيث تجعله أكثر سيطرة على عواطفه وغرائزه ، وأكثر قابلية على ابتكار الأفكار الاستنتاجية •

وهذه الميزة لم توجد لدى الحيوانات • وعدم وجودها سبب تأخرها العقلي ، وسبب سير حياتها على وتيرة واحدة لا تجد عنها ، بحيث تجعلها أقل استيعاباً للأفكار الجديدة ذات الأساس الواقعي من الإنسان •

ولكن لا استحالة في تطور عقول الحيوانات وتغلبها على عواطفها وأنها إذا ما تبدلت ظروفها وتغير منهج حياتها •

وإذا كان العقل هو الملكات العقلية ، والنفس المقابلة لعقلها هي العواطف ذاتها ، فلا مانع لدينا من تسمية العواطف جميعها بالنفس ، لعلنا بعدم وجود النفس المقابلة للعقل بدون العواطف اللاشعورية •

أما الروح أو الحياة ، فما هي إلا مجموع العقل والنفس على السواء ولم تكن شيئاً آخر • لأن الروح ما هي إلا جميع الصفات الحيوية التي تتميز الكائنات الحية عن غير الحية • بدليل لو أزلنا من هذه الكائنات تلك الصفات الحيوية لم نجد بعدئذ أي معنى للروح • والعقل في مبدئه بآول الأحياء الدنيا ، وقبل أن يتطور ويحصل على العواطف والغرائز ، كان هو وروحه وحجته كلها أسماء متعددة تسمى واحد •

أما الذات والأنس ، فهما الجوهر العقلي الخالص ، أي الملكات العقلية وحدها ، ولم تكونا شيئاً غيرها •



لأننا لو تصورنا زوال العقل فلا يسعنا بعد ذلك ان نتصور بقاء الذات ، لعلمنا بان العواطف وغرائزها مجرد ظواهر ثانوية للعقل متعلقة به ولا وجود لها بدونه .

لهذا فالحياة او الروح اشمل من الذات ، لانها الجوهر العقلي مع عواطفه . بينما الذات ما هي الا العقل وحده دون عواطفه وغرائز عواطفه المتوقف وجودها عليه كتوقف وجود العقل على كل ملكة من ملكاته الخمس .

الا ان تقسيمنا العقل بهذه الصورة ليس معناه ان العقل مجموعة اجزاء متميزة ، لا ، ولكننا نقول ان العقل وحدة مصمتة غير مجزأة ، بل انه جوهر عقلي ، وعواطفه صفات له لا وجود لها بدونه .

ولا استحالة في ادراك العقل لذاته ، لان ادراكه لذاته ولغيرها لم يكن شيئا سوى هذه الذات . ولماذا يدرك كل شيء ولا يدرك ذاته اي وجوده ، وهو يعلم انه لو لم يكن موجودا لما تسأل عن وجوده وفكر فيه ؟ كما اشار الى هذا ديكارت .

وما هي ذاته ان لم تكن ملكاته العقلية التي يستعملها في كل حركة من حركاته ، والتي تقابل عواطفها وتعالجها . فتتصر حيناً ، ويتصر عليها احيانا ؟

فالجوهر العقلي ، كما قال (لطرز) ؟ ليس ذاتا حقيقية وراء ما تتطوى عليه حياتنا الباطنية من التجارب ، ولكنه هو هذه الحياة الباطنية .



## الفصل الرابع

### دفاع عن الميتافيزيقا

يسأل بعض الأطفال آباءهم :

— من خلقنا ؟

— الله

— ومن خلق الله ؟

عندئذ لا بد وان يبحث الاب عن جواب ، وان يقول له مثلا : الله هو الخالق الوحيد الذي لم يخلقه احد : ليستريح طفله عند هذا الجواب ، وليحافظ الاب على كرامته من ان يصمه طفله بالجهل حين قوله لا ادري ! اذن فالميتافيزيقا ضرورة يدعو لها العقل البشري الذي لا ينفك عن القاء مثل هذه الاسئلة والبحث عن اجوبتها . فمن المستحسن ان يقول من لا يدري لا ادري . ولكن ليس من المستحسن على من لا يعلم ان يتعلم ليعلم ، وان يفكر ليزداد علما . اما قول من يقول : ان هذه المواضيع ، اى الميتافيزيقا بحث فارغ لا يوصل الى نتيجة ابدا . فانه فرض بغير دليل . لان الدليل الكامل هو الذى يستخلص من العلم بكل اطراف الموضوع بينما الموضوعون ناكروا الميتافيزيقا يعترفون بجهلهم وانكارهم لتصف اطراف الموضوع ، اى مالا يخضع لسيطرة حواسهم . كأن مالا يخضع لحواسهم لا وجود له ابدا . ومن ثم فلا حاجة لمحاولة معرفته .

لو وقفت امام دار معلق الابواب ، فهل من المعقول ان ادعى ان هذا الدار لا يحتوى على اي شيء سوى جداره وابوابه الظاهرة للحواس ؟ وان أكد ان من السخف محاولة معرفة غيرها ، ومن المستحيل الوصول الى معرفة ما عداها ، لا في هذا الوقت فحسب ، بل وفي كل زمان ومكان ؟

ان قولي هذا نفسه دليل ميتافيزيقي اكثر مما هو دليل حسي لانني افترض ان جميع الامكنة التي شاهدها والتي لم اشاهدها ، وان كلى الازمنة الماضية والحاضرة والمستقبله كلها كحاضري ومكاني هذا . مع انني لم اشاهد غير ما تيسر لي من المكان والزمان الحاضرين المحدودين . ان الدار التي اقف امامها لا ارى ما في داخلها بكل تأكيد ، ولكن ألا استطيع ان استنتج من رطوبة جدرانها وابوابها المحكمة الغلق ان في داخلها ماء ؟ او ان استخلص من حرارة جدرانها وابوابها ان في داخلها نارا ؟

ان البحث عما في داخل الدار ان لم يزدني علما لم يزدني جهلا ، وان لم اتوصل انا الى نتيجة او بعضها ، فقد يتوصل غيري في زماني هذا او في الازمنة المقبلة . اما قول من يقول ان الباحث في هذا الموضوع لم ولن يتوصل الى نتيجة في هذا الزمان وفي الازمنة المقبلة ، فانه قبول لا يستند على دليل ، ويناقض نفسه بنفسه . لانه تعدى بحكمه هذا حدود حواسه ، حيث ان حواسه لم تخبره بنوع حواس الاجيال المقبلة وعقولها ومبلغ تطورها الا عن طريق الاستنتاج . وهذا الاستنتاج عقلي صرف ، وان كان يعتمد على بعض الملاحظات الحسية .

• واني لا قولها مرة اخرى ، ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الاحوال ان تخلص لنا مشكلة العلاقة بين المثالي والواقعي . فهذه المشكلة هي المشكلة

(١) جون ديوي : تجديد في الفلسفة . ص ٢٢٨



يقول ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الأحوال ان تحل هذه المشكلة .  
ويؤكد قوله هذا ، كانه على علم تام بكل ما كان وما يكون من العقول  
وقايلاتها ، والعلوم وامكانياتها . مع علمه ان العقول في تطور مستمر ، وان  
العلوم في توسع دائم ، وان القابليات متفاوتة ، واستمرار الكون غير المكتشفة  
أكثر بأضعاف مضاعفة من الاسرار المكتشفة ، وان أغلفة هذه الاسرار  
أجده بالانقشاع شيئاً فشيئاً .

انها دعوة صريحة الى الجهل ، وسوء ظن مهالغ فيه في قدراتها  
العقلية والثقافية . وما كل ذلك منه الا لتوجيه الناس الى النافع مادياً من  
العلم ، وترك ما عداه ، بحجة استحالة الوصول الى نتيجة مرضية فيما  
عدي العلوم الحسية .

لذلك وان النافع مادياً من العلوم والفنون هدف لأبد منه ، وغايته  
لا غنى عنها . ولكن ليس معنى هذا ان المنافع المادية هي كل غايات  
واهداف الإنسانية الحاضرة والمستقبلية .

ان ذلك الطفل يشعر بالانقباض ان لم يجد الجواب السافي على  
سؤاله الميتافيزيقي . فكيف يشعر الفلاسفة والمتقنين ، الا يشعرون  
أضيق تلك الحيرة والحيرة عندما يحال بهم وبين البحث والتحقيق  
عن جواب لتلك الاسئلة الميتافيزيكية . الا يشعرون بالجهل المقيت امام  
هذه المواضع عندما يسألون انفسهم ان يسألهم عرهم عنها ولا يجدون  
جواباً ولو بعض الجواب ؟ .

ويقول : جون ديوي : لا أترون ان السيماد هاتين المعضيتين  
التقليديتين ( الميتافيزيقا والاستمولوجيا ) يسير للفلسفة ان تفرغ لأمور أهم  
منها واتم ؟ الا يشجع ذلك الفلسفة على ان تواجه العيوب والمشاعب

الأخلاقية الكبرى التي تعاني منها الإنسانية الشيء الكثير <sup>(١)</sup> مع العلم  
ان المواضيع التي تهتم الإنسانية كثيرة ، ولكل منها رجالها المتخصصون .  
ولا يفرض أي علم من العلوم ترك ما عداه على أصحابه وغير أصحابه  
بل ان كثرة العلوم وتشعبها ، وكثرة المتخصصين بكل منها ينفع الحضارة  
البشرية . وذلك لأن كل علم من العلوم بحاجة ماسة الى معونة غيره  
ليصحح احدهما اخطاء الآخر ، وليحل احدهما مشاكل الآخر التي لم تكن  
من اختصاصه .

ومن الجهل دعوة « جون ديوي » الى ترك الميتافيزيقا والابستمولوجيا  
(فلسفة المعرفة) للتفرغ الى بقية العلوم ، لانهما ليستا مقروضتين على كل  
عالم من العلماء .

وما هو المانع لو تركنا بعض الفلاسفة - وهم نزر قليل - ليتفرغوا  
لمختلف مواضيع الفلسفة ، ومنها الميتافيزيقا والابستمولوجيا ، عسى ان  
يتوصلوا لشيء مهم يخدمون به الفلسفة ، وبقية العلوم . لعلنا ان العلوم  
والفلسفة متعاونة ، يأخذ بعضها من بعض . لماذا لا تترك هؤلاء القلة  
يتحققوا بما عندهم . فإن اخطفوا الآن ، فقد لا يخفون بعد جيل او  
اجيال . اما اذا منعاهم من التفكير بهذين الموضوعين الفلسفيين ، بحجة  
انهما لا يفيدان ، فهذا افتئات وتحييز ودكتاتورية غير متوقعة من رجل علم  
محترم ، وفيلسوف محترف .

للاخلاق مواضيعها ورجالها ، ولكل من العلوم والفنون مواضيعها  
ورجالها . وكذلك الفلسفة . فلماذا تترك العلماء يشتغلون بعلومهم التي  
تخصصوا بها وتمنع الفلاسفة من الاشتغال في الميتافيزيقا والابستمولوجيا ،  
وهما لباب الفلسفة . مع انها ذات نتائج خطيرة ومهمة . بل لا أعالي ان  
قلت ، ان النتائج الموقفة لهذين الموضوعين أهم واسمى من نتائج أى علم

(١) جون ديوي : تجديد في الفلسفة . ص ٢١٨

من العلوم ، وأى فن من الفنون على الإطلاق • لأنها أساس كل ما عداها  
من العلوم والفنون •

مع العلم ان من الفلاسفة من وضعوا حلولاً عامة ومعقولة للكثير من  
المشاكل الفلسفية ، ومنها مشكلتنا الميتافيزيقية والايستمولوجية • فلماذا  
لا نعتمد خير هذه الحلول الى أن نحصل على أفضل منها ؟

فالعلوم الطبيعية في تجدد وتغير في كل قرن من الزمان ، فهل يجوز  
لنا القول انها علوم غير مجدية ، وسوف لا تصل الى نتيجة مرضية ؟ لا •  
ولكن الاصح هو أن تتبنى أفضل الحلول المتفق عليها الى أن نحصل على  
خير منها •

وهكذا يجب أن يكون حالنا مع حلول المشاكل الفلسفية التي  
لا نرضينا كل الرضا • أى أن نترف بأنفضلها الى أن نحصل على ما هو  
أفضل منها •

وان كنا لا نستطيع أن نترف أو نقنع بأحد هذه الحلول ، فعلياً  
ألا نحذف كل من اعترف بها بعد البحث والتحقيق ، فكل رأيه ،  
والرأى محترم •

ولو كل الناس جميعهم انصرفوا الى هذه المواضيع الفلسفية دون  
سواها من المواضيع العلمية والفنية ، لأعترضنا عليهم بقولنا ؛ ليتخصص كل  
منكم بما هو أهل له ، واتركوا المواضيع الفلسفية لذوى الكفاءات من  
الراغبين • ومن حسن الحظ انهم قلة لا يعطلون سير العلوم النافعة • وقد  
يبدعون في يوم من الأيام ما يجيبون به على ما يخالج قلوب خواص الناس  
وغوامهم ، ومنهم ذلك الطفل الساذج ، من أفكار عقلية وروحية لا يدرون  
لها حلاً ، فيراحون بها بازالة ما ران على عقولهم من ظلام الجهل •  
فالحاجات الروحية والعقلية ، لا تقل في أهميتها عن الحاجات المادية



الجسدية • فلكل أهميتها ووقتها وفقيمتها •

وان القول في ترك المواضيع الفلسفية كالمعارف العقلية والروحية خطأ أخطأ الداعي الى ترك المعارف العلمية والفنية سواء • لان الحياة البشرية لا كالحياة الحيوانية التي لا يهتمها الا غفلها ، بل تشوق بالاضافة الى ذلك الى المعارف السامية والمعلومات التي تسعد صاحبها بالكرامة والرفعة • بل وأكثر من ذلك ان الكثير من ذوي العقول المهيبة والنفوس المرفعة لا تترجح على الجهل الذي تشعر به تجاه أسرار الكون ، ولا يقر لها فرار الا بحل تقنع به ولو بعض القناعة •

وان • كانت • وان كان قد هاجم ما وراء الطبيعة بعض الشيء الا انه اعترف • بأنها تشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشري ، ولم يعتقد لحققة واحدة ان • تقدم • قد برهن على أن جميع نظريات ما بعد الطبيعة أي الميتافيزيقا نظريات مستحيلة • •

وان لم تكن مستحيلة فمعنى ذلك • ان الفلاسفة قد وصلوا أو يصلون في يوم ما الى كشف الستار عنها •

يقول تركي نجيب في كتابه حبرائه الميتافيزيقا : على الفلاسفة أن يقتصروا على التحليل وحده • تحليل أقوال العلماء ولا غير ، ولا يجوز لهم تجاوز هذا الحد : فأقول • ولماذا لا يكون العلماء هم الذين يقومون بهذا التحليل ، لأنهم أكثر دقة من غيرهم ممن لم يتخصصوا بعلومهم ؟ •

لماذا لا تقول ذلك وتحلل الفلاسفة على القاعدة بعد اقتراح آخر وثيقة من أيديهم ؟

ويقول • انك حين تبحث في الالهات فأنت من رجال الدين ولست فيلسوفاً ، وحين تبحث في الرياضيات فأنت رياضي لا فيلسوف ، وحين تبحث في الطبقات فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف • •

ولكن ألا يعلم أن رجل الدين يبحث في الفقه الديني ، والتاريخ ،  
وسير الصالحين ، والكسب السماوية ، والأحداث النبوية ، بالإضافة إلى  
بحثه في المنطق وعلم الكلام واللغة وأمثال ذلك مما يستوجب التخصص ،  
بحيث يجعله غير قادر على استيعاب الفلسفات القديمة وحديثها ، وما تقتضيه  
هذه الفلسفات من الاطلاع على مختلف العلوم والفنون العصرية .

كما أن المتخصص في الفلسفة لا يستطيع أن يتخصص بالعلوم الدينية  
معين الوقت ، ويستوعبها الاستيعاب الكافي . لأن كلا منها ذات فروع كثيرة  
بحيث أن من يخلط فيما بينهما لا بد وأن يقصر فيهما . وإن استوعبهما  
ونفهمهما واتبحر فيهما ، فعندئذ يكون دينياً وفيلسوفاً ، وهذا نادر  
الوجود .

ولقد حدثت مثل هذا في العصر الحديث أن « ارتفعت هيكل »  
بولوجي وفيلسوف ، وهنالك من هو كيميائي وفيلسوف . لا مانع من أن  
يجتمع إنسان ما بين العلم والفلسفة ، كما لا يستحيل على إنسان أن يوفق  
بين العلم والأدب . ولكن الذي يجعله نادر الحدوث ، هو أنه خلافاً لمبدأ  
التخصص الذي يؤدي إلى الاتقان والتضلع .

ما حاجة رجل الدين مثلاً في البحث عن مبلغ مطابقة ما نحسه للشيء  
المحسوس ، وهذه هي الاستمولوجيا ، أو البحث في القيم وهل هي ذات  
وجود واقعي أم ذهني ، والطبيعة هل هي مثالية أم واقعية وهذه من  
المتافيزيقا . أن هذه المواضيع تلهم رجل الدين بحيث تحول دون اتقانه  
علومه الدينية ، كما تحول دون اتقانه وانتكاس المهتمس في علومه الهندسية  
إلا إذا جعلها من هواياته لا من حرقته .

فمن العلوم الإلهية لرجل الدين علم الكلام ، الذي يقرر سلفاً  
وجود الله ومن ثم يبحث في صفاته على ضوء العلوم الدينية والفلسفات

الالهية • اما اذا تخصص بالفلسفة بالاضافة الى العلوم الدينية ، فسادرا ما يتوفق في أحدهما • وقد يتووعبهما ولكن تشعب مواضعهما يحول دون ابتكاره فيهما •

وهذا هو الذي يجعلنا نؤمن بضرورة تميز الفلسفة عن الدين وعن بقية العلوم ، مع اعترافنا بوجوب التعاون فيما بينهم لينحف بعضهم البعض الآخر بما يهتدي اليه من جديد مقيد •

ولهذا قيل ان للدين والطبيعات والفنون والتأريخ جانبها الفلسفي بالاضافة الى جانبها العلمي •

فالجانب العلمي للدين هو ما أسسه به الكتب السماوية وأحاديث الرسل وسيرهم من اخلاق وعبادات • اما الجانب الفلسفي للدين فهو البحث في الذات الالهية واثبات وجوده وتعريف الوحي واثبات امكانه الى غير ذلك من التواهب والعقاب والخلود بحثا فلسفيا مجردا عن الدين ومستعينا بأحدث ما توصلت اليه العلوم النفسية والطبيعية •

وهذا ان يتيسر للفيلسوف فانه لا يتيسر لعالم الدين ، وان تيسر لأحد علماء الدين فانه فيلسوف بالاضافة الى انه رجل دين •

وهكذا القول في علم الطبيعة وفلسفة الطبيعة ، حيث ان فلسفة الطبيعة تبدأ حيث ينتهي علمها • ان علم الطبيعة كالظاهر من الشجرة من جذوع وفروع وأوراق • وفلسفة الطبيعة كالمخفي من الشجرة من جذور •

قال كثير من العلماء بوجود الاثير مع عدم استطاعة الحواس أن تحسه • ومع ذلك لم يعرض أحد عليهم • لان ما يدرك بآثاره كالذي يدرك بذاته • وايشتين ادعى ان الكون كروي ، وكرة الكرات ، مع أن حواسه وحواسنا لم تدرك هذه الكرة الهائلة ، ومع ذلك لم يخفها



الوضاعيون بقولهم : ان هذا مالا حق لك به ما دمت لا تحسنه بحواسك .  
ان اينشتين استنتج من مقدمات رياضية عقلية لا تعتمد على الحواس ؟  
ان خطوط الانسعة التي تصلنا من النجوم منحنية لا مستقيمة . ولقد  
صدق حدسه بعد مدة طويلة عندما راقب العلماء كسوف الشمس والاشعة  
المنحنية التي تمر بها .

ولقد قرر الفلكي « بلوتو » ان هنالك كوكبا تاسعا وراء نبتون  
الكوكب الثامن لمشاهدته انجذاب نبتون الى الخلف . ومن هذا علم ان  
هذا الانجذاب لا يد له من جاذب . وبعد عشرات السنين شاهد بعض العلماء  
هذا الكوكب التاسع وأسموه باسم مكتشفه الذي تبا بوجوده .

ومعنى هذا ان من حق العلماء والفلاسفة ان يتجاوزوا حدود  
حواسهم والاستعانة بقولهم المستنتجة ، على شرط ان تكون هذه  
الاستنتاجات العقلية مبنية على الاسس العلمية .

وعلى هذا فان من يشاهد دقة نظام الكون ويستنتج منه ومن غيره من  
الاداة العلمية والفلسفية ، قوله بوجود المنظم مثلا فعلينا ان لا نجابهه  
بقول الوضعيين « ان هذا كلام فارغ من المعنى » ولكن اذا اردنا ان نخدم  
العلم فعلينا ان نعارضه بدليل أقوى من دليله ان وجدنا مثل هذا الدليل .

ان للبحث ثلاثة أساليب : الاسلوب الحسي ، وهو كالنملة التي تجمع  
غذاءها من خارجها ، والاسلوب الذاتي كالعنكبوت الذي يستخرج خيوطه  
من داخله . والافضل من هذين - على ما اعتقد - هو الاسلوب الذي يجمع  
معارفه عن طريق الذات والموضوع . كالتحلة التي تحيل رحيق الازهار  
الى عسل لذيذ بعد ان تجري عليه عملياتها الدقيقة في جوفها .

فالعلم الذي يعتمد على الواقع وحده علم ناقص ، والذي يعتمد على  
الذات وحدها علم فارغ . اما العلم الثمين النافع فهو العلم الواقعي الذي

يعتمد على الذات ، والعلم الذاتي الذي يعتمد على الواقع .  
ان اعداء الفلسفة ما لديهم من حجة لطعن الفلسفة سوى الاستدعاء  
المستحکم الذي لا أدري له سبب . والا فبما معنى قولهم ؟ ان البحث في  
حقيقة العالم الخارجي وهم وعبت . وان التساؤل عن حقيقة العقل كلام  
فارغ . اذا كان هذا البحث وهذا المسائل يعتمدان في بحثهما على العلوم  
الواقعية والاستنتاجات العقلية .

أليس من حق الفيلسوف أن يسأل عن حقيقة العالم الذي لا يعرف  
عه سوى ظواهره ؟ مع علمه ان كل هذه الظواهر أو أغلبها ذاتية ولم  
تكن ذات وجود موضوعي ؟ .

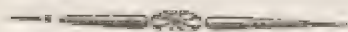
وأليس من حق الفيلسوف الآخر الذي لم يكون له رأيا عن مصدر  
هذه الظواهر أن يسأل عن مصدرها ، ويبحث عن هذا المصدر ويطلب  
البحث والتساؤل والتحقيق عن مصدر الوجود والانسانية ومألهما مما يهم  
كل انسان طموح على وجه الأرض ، ليزيل الغموض الذي يكثف هذا  
الوجود ويبعد وصمة الجهل عن الانسانية ؟ .

ان من يرى أن لا حاجة بهذه الفلسفة فليتركها الى ما يرغب من  
علم . ولكن على أن لا يعيب غيره الذي يبحث في غير علمه . اما قوله ان  
الفلسفة لا توصل الى نتيجة ، فهذا قول سابق لاوانه . لانه لا يحق له  
أن يتحدث عن مستقبل الفلسفة الى أبد الأبد ، والافان دخل أغراض  
مواضيع الفلسفة من حيث لا يدري .

واما ان ادعى ان الفلسفة لم تصل الى نتيجة في عاضيتها وحاضرها ووقف  
عند هذا الحد ولم يتعرض لتقبلها . فحيه بقولنا ؟ على فرض ان الفلسفة  
لم توصل لشيء حتى الآن ، أفليس من حقنا ادامة البحث ما دام لنا  
الامل في الوصول الى نتيجة ؟

وان قول من يقول ان الفلسفة لم تتوصل الى نتيجة حتى الآن مغالطة  
كبيرة ، حيث ان اغلب العلوم الحالية من بنات الفلسفة . لأن كل  
ما لم يتوصل اليه العلم يعتبر من الفلسفة ، وان عرفت حقيقة الفلسفة  
تركته الى رجال العلم ليطوروه ويقيدوا به ويستفيدوا منه .

وما بقي للفلسفة من «واضيع» فلا استبعد ذلك اليوم الذي تنفك  
اجلها وتتركها للعلماء لتبني هي اسراراً أخرى تسعى لاجلها ، وما أكثر  
الاسرار في هذا العالم الا نهائي !





## الفصل الخامس

### البيديات العقلية والكليات

يرى العقليون ان البيديات العقلية وجودا فطريا في العقل غير مكتسب من التجربة ، وانها صادقة صدقا مطلقا ، لا ينالها الشك في يوم من الايام ، عكس الاحكام التجريبية المكتسبة التي لا يمكننا القطع بصحتها مهما كانت واضحة لحواسنا .

فالبيديات الرياضية يقينية لأنها من طبيعة العقل ، بينما الاحكام المعتمدة على الحس والتجربة احتمالية ، لأنها وافدة على العقل ولم تكن من طبيعته .

ويقولون السبعة حاصل جمع ثلاثة واربعه حكم لا يمكن احتمال خطئه في زمن من الازمان أو عالم من العوالم . بينما ليس باستطاعتي أن أقطع في قلبي ان النار تحرق الخشب في كل زمان ومكان . وذلك لامكان حدوث العكس ، لأمر من الامور التي نجهلها الآن .

يسمى ( كانت ) هذه البيديات ( الاحكام القبلية التحليلية ) بينما يسمى الاحكام التجريبية بـ ( الاحكام البعدية التحليلية ) ، لأن نتائج الاحكام القبلية غير متضمنة في مقدماتها . فالالسبعة متضمنة في العدد ثلاثة ، ولا في العدد اربعة ، وليس في كلا الرقمين ما يدل على أن جنعهما ينتج سبعة ، وعليه فهو خبر قبلي - أي قبل التجربة - عن مبدأ لا يتضمنه ولا يحتويه .

ويقول ( كانت ) ... وكذلك انت لا تتردد في الحكم على الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط بين نقطتين ، مع ان هذا الحكم لا يوجد في المستقيم واذاً فهو حكم قبلي لم تأتأ به التجربة .

أما الأحكام البعدية فلا نخبرنا بجديد ، بل بطبيعة الأشياء حسب ما تأتينا بها التجربة . كأحراق النار للخشب ، وبزوغ الشمس من المشرق وغروبها في المغرب وما إلى ذلك ، وهذه عرضة للشك كما أوضحنا .

غير أن ( لوك ) على العكس من هذا ، لم يميز بين هذين النوعين من الأحكام ، ويرى أن جميعها مصدرها الحواس ولا غير ، وعند دخول الاحساسات في حضيرة العقل تتركب بعضها مع بعض وينفرد بعضها لتنوع هذه الاحساسات واختلافها .

الآن ان سنسر يختلف عن هذين الفيلسوفين المتعارضين ، لتفسيره البديهيات تفسيراً بيولوجياً ، كقوله : « أما صور الفكر مثل ادراك الزمان والمكان وفكرتي الكمية والنسب ، التي قال عنها ( كانت ) انها فطرية في الانسان ، فما هي الا طرائق غريزية للتفكير ، ولما كانت الغرائز عادات اكتسبها الجنس ، ولكنها رسخت في الفرد رسوخ الفطرة ، فان هذه ( الصور الفكرية ) عادات عقلية اكتسبها الانسان ببطء على مدى الزمان ، ولكنها أصبحت الآن جزءاً من تراثنا العقلي » (١) .

الآن اننا نرى ان لوك وسنسر قد جانبوا الكثير من الصواب ، لأن لو لم يعرفنا بسبب هذا الاختلاف الجوهرى الواضح بين البديهيات وغير البديهيات عندما ارجعهما الى الحواس وحده ، ولم يوضح لنا النسب الحقيقى ليقينا المطلق في المسألة الحسابية ٢ + ٢ تساوى اربعة دائماً وايداً . وعندما أرى رجلين الى جانب رجلين امامي لا أستطيع أن أقول بدون ريب ومن غير أدنى شك ، انهم اربعة رجال ولا غير كحككي المطلق في المسألة الاولى .

أما قول سنسر بأنها كلها عادات اكتسبها الجنس على ممر الاجيال

(١) احمد امين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة . ص ٤٨٩

تفسير غير مقبول ، لأن الجنس منه بدء الخليفة شاعداً النفس بمرغ من  
الشرق وتغيب في المغرب ، ومع ذلك لا يقطع بفروجهما بكثرة كقطعة في  
السائل البدئية مثل يقينه في استحالة شروق الشمس وعدم شروقها بوقت  
واحد ، وقطعه في أن لكل معلول علته .

واعتقد أن ( كات ) واستاذ ديكارف واضح النظرية العقلية قد  
أساساً بقولهما بعقلية البديهيات ، إلا أنهما خطئاً بادعئتهما أن المتصور  
بعقليتها هو أنها أفكار موجودة في العقل وجوداً نظرياً قبل احتكاكه بعالم  
الحس لاكتساب الأفكار الحسية الجديدة .

أما أنا فأقول بعقلية البديهيات ، إلا أنها من نوع أخسر ، حيث أن  
الأربعة التي أقول أنها حاصل جمع اثنين واثنين ليست فكرة موجودة في  
العقل قبل أن يعرف الحس والمحسوسات - بصرف النظر عن نوعية هذه  
المحسوسات - بل استنتاجها العقل بعد اتصاله بالمحسوسات استنتاجاً  
تجريدياً . والاستنتاج التجريدي البدهي لا يحمل الخطأ مطلقاً ، يمكن  
الاستنتاج التجريبي المعرض للخطأ والصواب .

عندما أرى رجلين واقفين أمام رجلين آخرين ، لا يعني الجزم  
بأنهم أربعة رجال بكل تأكيد بحيث لا يحمل الشك . وذلك لأنه من  
الجائز أن يكون هؤلاء الرجال اثنين فحسب ، والسكر أو التسمم  
هو الذي أوهمني بأزدواج . كل منهما مرأيتهما أربعة رجالاً . وقد تكون  
هناك مواقع مكانية أو حالات مرضية ، جنسية ، أو إيجابية تسبب حسنة  
الشغية ولا أستبعد أن هؤلاء ليسوا برجال ولكنهم أعصاب أو أنباج أو  
أوهام عليه ليس لها وجود في عالم الحس . كل هذا جائز وتصرف به  
التجربة .

أما في الاستنتاج التجريدي فلا يمكن هذا الخطأ أبداً ، لأنه عند



تلكمى برجلين الى جانب رجلين وأريد جمعهما في عقلي ، لا أتروى في  
قولي انهم اربعة رجال لا أكثر ولا أقل ، بل يقين . وذلك لانصاف تلك  
العوامل الحسية المفضلة كشبهة السكر والسقم أو الموانع المكانيه والأمراض  
الجسدية وامثالهما من مسببات الخطأ .

وعلى هذا نقول ، ان الاحكام العقلية المجردة عن مواضعها الحسية  
لا يمكن فيها الخطأ ، اما اذا أردنا أن نحكم على المواضع الحسية نفسها وكما  
هي عليه في الواقع فمعدل لا يستأنا انقطع في صحتها ، وان كانت في منتهى  
البساطة . وصحتها دائماً تكون نسبية وقد عارض هذه الصحة البسيطة  
الصحة المطلقة ، الا انها لم تحصل في يوم من الأيام الى مستواها .

وعلى فرض امكان يقيني المطلق في عدم مرضى باشبهة المرضية  
كالجوع والسقم ، أو الوهية العقلية ، كما يوهم النوم المضطرب وبسطه  
بنسبة الأفكار الموجودة وغير الموجودة ، وادنا لم تكن هناك من الموانع  
المكانية كالزجاج المتخالف والهباء المتكاثف وامثال ذلك ، عندئذ لا أتروى  
في الجزم بكل تأكيد وامتحان بأن ما رأيته انما هي هم اربعة رجال حقيقيين  
ليس الا . ويصح ادراكي الحسى هذا لا يقل بشئ في ضرورة صدقه  
عن الحكماء التجريدية ، كما لا يجوز لغوي من البعدين عن تلك  
الاضاليل أن يشك في صحة ادراكه أو ادراكي هذا في يوم من الأيام أو  
عالم من العوالم .

وأستطاعة استباحي العقلي التجريدي أن يعجزم باستحالة بزوغ  
الشمس وعدم بزولها في آن واحد تجرده عن اسباب الخطأ الحسى .  
ولكن الاستباح التجريبي الذي ستمد على الحس لا يستطيع هذا الجزم ،  
لأنه من الممكن أن تخرج الشمس في الحقيقة مع احتجابها بالحجب أو  
الايواء السالبة الذكر ، فتكون بارقة وغير بارقة بالنسبة لصاحب الحكم  
التجريبي .

وهكذا بديهية الخططين المتوازيين المذيين لا يلتقيان مطلقا بالنسبة الى  
استنتاجنا التجريدى ، لتخلينا عالما ذهنيا يجوز فيه الامتداد اللانهائى ، اما  
اذا جربنا هذين الخططين في عالم الواقع لوجدناهما يلتقيان في بعض الاحيان .  
لأن خطي السكة الحديدية اذا اخترقت فيافي الكرة الارضية وعبرت  
انهارها وبحارها لا بد من أن يلتقيا من حيث بدءا ، مع أن حواسنا لا ترىنا  
هذا الانحناء التدريجي ، بل ترىنا سطح الكرة الارضية وكأنه مستقيم الى  
نهايته .

وكذلك القول في بديهية المثلث الذى تساوى مجموع زواياه  
زاويتين قائمتين ولا غير في عالم العقل ، بينما هو في الواقع قد تساوى  
زواياه أقل أو أكثر من هذا . لانا لو رسمنا مثلثا على سطح الكرة  
الارضية بين القاهرة ونيويورك وموسكو ، لوجدنا زواياه تساوى أكثر  
من زاويتين قائمتين ، لانحناء سطح الارض الذى يجعل اضلاع هذا المثلث  
غير مستقيمة .

وهذه النسبية التي أتى بها انيشتين تنطبق على عالم التجربة الذى لا يمكن  
فيه الصواب المطلق . بينما لا تنطبق على عالم العقل أى الاستنتاج التجريدى .  
لأن التجربة عرضة لأوهام الحس واخطائه ، بينما العقل الذى يفكر بأفكاره  
المحفوظة في حافظته لا يتعرض لعوامل الخطأ لاعتماده على  
أفكاره العقلية لا المواضيع الخارجية .

ولو فرضنا امكان تجنب الحواس عن اسباب الخطأ لما قل يقينها  
بشيء عن يقين العقل كما قلنا آنفا .

وكذلك القول في النسبية ما هى الا استنتاج تجريدى حصلنا عليه  
من تجربتنا لحوادث الواقع الناتجة بعضها من بعض .

ولانا لم نر في حياتنا شيئا لم يسبقه سبب ما لهذا قلنا ببدا النسبية

واعتبرناه قانوناً لا يحيد عنه شيء من الأشياء • ولكن لو أمعنا النظر جيداً  
 لعلمنا ان هذا الحكم ينطبق فقط على استنتاجنا التجريدي الحاصل لنا من  
 ملاحظتنا الواقع ، ولا ينطبق على جميع حوادث الواقع نفسها بدون  
 استثناء • لأن قوانين الواقع نسبية غير مطلقة كما لاحظنا هذا في الخطيين  
 المتوازيين الممكنين التقاؤهما في عالم الواقع دون امكان ذلك في عالم العقل ،  
 وكما لاحظنا هذا في بقية البديهيات السالفة الذكر •

ولهذا يجوز احتمال مناقضة النسبة الى الواقع واحتمال  
 وجود سبب مبدي لا مسبب له ، وحدوث أشياء بغير أسبابها التقليدية التي  
 نعرفها • فالنسبة اذاً ليست بديهية فطرية وجدت بوجود العقل ، ولكن  
 العقل اكتشفها في القوانين الطبيعية • ولعدم علمه بما يناقضها رسخت به  
 حتى اعتبرها جزءاً لا يتجزأ عنه ، ومن الحقائق المطلقة •

الا ان البديهيات الاخلاقية ليست من نوع تلك البديهيات السالفة  
 الذكر ، ولكنها من وضع التجارب التي مرت على الجنس البشري في أدوار  
 تطوره المختلفة كما قال سبنر • الا انه خطأ عندما ارجع جميع البديهيات  
 السالفة ومنها الاخلاقية الى التجارب التي أصبحت عادات متأصلة في  
 الجنس •

لأن  $2 \times 2 = 4$  غير بديهية • عامل غيرك بما تحب أن يعاملك به •  
 فتلك يفرضها الاستنتاج التجريدي ، بينما هذه تفرضها المصلحة العامة •  
 ولو أن السمك الذي يعيش بعضه على بعض فهم الأعداد ، لما شك  
 في صحة البديهيات الرياضية التجريدية مثلنا ، ولكنه لبقى مؤمناً بخطأ  
 تلك البديهية الاخلاقية التي هي خلاف مصلحته وخلاف مصلحة جميع  
 أفراد جنسه ، ولو كانت من مصلحته كما هي من مصلحتنا ، لاعتقدنا خلفاً  
 عن سلف وتأسلت في قرارة نفسه كما تأسلت في قرارة أنفسنا •



ومن هنا نرى ان البديهيات ليست نوعا واحدا بل نوعين وكل نوع له طبيعته الخاصة . فالبديهيات الرياضية التجريدية والسببية غير البديهيات الاخلاقية البيولوجية التي اوجدتها طبيعة حياة الاحياء على سمر الاجيال . ورأينا في العقل لدى الملكات العقلية الخمس الذي هو في تطور دائم من افكاره اني لا يتقطع سبلها ، يعني انقول بفطرية البديهيات كما يفهمها العقلون . لان العقل حسب هذا الرأي ما فيه سوى افكاره المكتسبة ولا غير ، ومن هذه الافكار تشأ البديهيات العقلية والقواعد العلمية .

ولو ازلنا من العقل جميع محفولات حافظته المكتسبة فدينها وحديثها لما امكننا ان تعلم ابدا ان الاربعة حاصل جمع اثنين واثنين لجهلنا بالاعداد وما تشير اليها الاعداد ، ولما فهمنا معنى البديهيات الاخلاقية والمنطقية . لان البديهيات الاخلاقية علاقات خارجية وضعت عقولنا لها فيما خاصة بواسطة ملكة الاستنتاج .

ولو كانت هذه البديهيات على مختلف انواعها فطرية لم تكن سبب عن طريق الحواس لما تصورنا جهلنا بها بمجرد زوال الافكار المكتسبة وحدها .

فالاربعة لا معنى لها في عقولنا ان لم تفهم بها جميع مفردات موضوعية معينة ، ولو لم تكن هذه المفردات لما كانت لنا افكار عنها قابلة للتجسيد والتصور العقلي .

وقد علمنا في الفصل الاسبق زوال العقل وانعدام وجوده بمجرد زوال افكاره جميعها ، لان العقل لا هو الا مجموعة هذه الافكار ، وانه في تحصيل مستمر منها . كما ان كلا منها متضمنة الى ما يمثلها . ومن هذا الانضمام المنظم تكونت العواطف على مختلف انواعها . وقبلنا ان كمل عاطفة مجموعة افكار متماثلة ، كعاطفة الحب اني هي مجموعة نوع من

الافكار المرغوب فيها ، وعاطفة الكراهية مجموعة نوع من الافكار المرغوب  
عنها .

\* \* \*

وهكذا يمكننا القول في الكليات العامة ، كل منها فكرة مركبة من  
افكار بسيطة لافراد نوع من الانواع . ففكرتي عن انسان معين ، وفكرتي  
الثانية عن انسان ثاني ، والثالثة عن الثالث ، والوف الاول من الافكار  
عن الوف الاول من الناس هي التي كونت لي فكرة مركبة عن الانسان  
الكلي . وكذلك القول في بقية الكليات .

وتكون الكليات شبيهة بتكون العواطف . الا ان الكليات افكار  
مركبة محايدة من مجموعة افكار جزئية ليست من الافكار السلبية ولا من  
الافكار الايجابية . بينما العواطف كل منها اما ان تكون سلبية من مجموعة  
الافكار المرفوضة من قبل الارادة ، واما ان تكون ايجابية من مجموعة  
الافكار المطلوبة من قبل الارادة . وهذا الرقص والطلب سبب نشاط  
العواطف واستقلالها ، وحياد الافكار سبب ركودها وتبعيتها للعقل  
والعواطف . عندما ارى شجرة لأول مرة ، تحفظ حافظتي عنها فكرة  
خاصة ، وعندما ارى شجرة اخرى مغايرة كل المغايرة او بعضها عن  
الشجرة الاولى تنطبع في حافظتي فكرة اخرى عن هذه الشجرة الثانية .  
ولما تتكاثر افكار الاشجار المختلفة في حافظتي تتكون من مجموعها فكرة  
كلية هي الشجرة الكلية المركبة من افراد مجموعة هذه الاشجار التي  
رايتها . وبطبيعة الحال ان هذه الفكرة المركبة ، اي الشجرة الكلية لم  
تمثل كلا من افرادها ، لانها من مجموعة افراد مختلفة . ولو كانت  
هذه الافراد متشابهة كل التشابه بدون ادنى خلاف ، لما اختلفت الفكرة  
المركبة عن اية فكرة مفردة من افكارها الجزئية .

ولهذا لم نجد للشمس فكرة كلية في عقولنا ، لانها واحدة . وقبل

ان نعرف انها واحدة ، فلنشابه احدها بالآخرى كل التشابه لم تكن تشابه  
عنها غير فكرة واحدة واضحة تشابهها من كل الوجود بعكس فكرة  
الجواد الكلي التي لم تشابه أي جواد من الجياد التي نراها ، لانها فكرة  
مركبة من مجموعة افكار لافراد مختلفة من هذا النوع .

فكرة الجواد الكلي ، والاسان الكلي ، والاستدارة الكلية ، والبياض  
الكلي ، وبقية الكليات كلها من هذا النوع لا كما يقول افلاطون  
« نحن ندرك عددا عظيما من الجياد بواسطة الحواس ، ولكن العقل  
يقدم لنا صورة واحدة للجواد هي الادراك الكلي » للنوع بصفة عامة  
إذا كانت هذه الصورة الواحدة التي يكونها العقل وحدها الحق ، كانت كل  
الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلا للحقيقة لا الحقيقة نفسها .

نعم يقدم لنا العقل صورة واحدة للجواد الكلي ، ولكن لم تكن  
هذه الصورة الا فكرة مركبة من مجموعة افكارنا عن مختلف الجياد  
المشاهدة . ولو لم تكن كذلك لعرفنا اول جواد نشاهده في حياتنا بمقارنته  
بالجواد الكلي الذي في عقولنا . ينما نحن نعلم بداهة ، اننا سوف لا نعرف  
هذا الحيوان ونستقربه كل الاستغراب عند رؤيته لأول مرة لجهلنا كل  
شيء عن خواصه .

ولو بحثنا في ذوايا عقولنا حينئذ لما وجدنا فكرة كلية أو جزئية تماثلها  
نقارنه بها . وكذلك نعلم بداهة بخلو العقل من اشجرة الكلية قبل أن  
يعرف في حياته شجرة من الاشجار . وهذا لدليل قاطع على عدم نظرية  
شجرة الكلية ، ولو كانت نظرية كما يقول افلاطون لعرفت أول  
شجرة أراها في حياتي ، وذلك بمقارنتها بأشجرة الكلية الموجودة في  
عقلي وجودا نظريا .

اما جهلي التام بها ، واستغرابي منها ، وعدم معرفتي هل هي حيوان



نفترض قادر على السعي ورائي أم أنها ثابتة ودقيقة وعاجزة عن الحركة  
واشعور ، فدليل كاف على أن صورتها التي انطبعت في عقلي وأمانها  
من الصور المتشابهة بعض التشابه هي التي كوت لي تلك الشجرة الكلية،  
أو الفكرة المركبة كما نرغب أن نسميها .

وان نظرية التطور أعانتنا بعض الشيء على رد نظرية الكليات العامة ،  
بدليلها اقوي عن تطور الاحياء بجميع أنواعها ، ولا نرى نوعا من انواع  
الاحياء باقيا على صورته وكل خواصه مئات الالوف من السنين أو ملايينها  
بدون تغير أو تطور بحيث لا يخرج هذا التطور عن نوعه الى نوع آخر  
لا شبه له بنوعه الاول .

ومن هنا نعلم ان ليست في العقل افكار فطرية ، حتى الكليات  
ما هي الا نتيجة تركيب الافكار المكتسبة المحايدة .



## الفصل السادس

### العقل والواقع

قد يُظن أن محتويات ملكة الحافظة هي كل ما تحسسه ملكة الإدراك في ادراكها الباطني وفي ادراكها الخارجي ، على اعتبار أن هذه المحتويات ذاتية موجودة في ذات الحافظة منذ القدم ولم تكتسبها من عالم واقعي . ربما يقال هذا ، وهو عين ما يقوله بعض المثاليين لتعليل احسان الادراك .

والذي يجعلنا نرفض هذا الفن ، هو يقيننا بتوقف الحافظة عن التطور ، وتوقف المحفوظات عن الازدياد بمجرد اخفائها الحواس - التي هي منافذ الادراك بالحجب التي تفصلها عن حوادث الواقع ما دامت لا تعرف غير الاجترار المستمر ، وما دامت لا تملك القدرة على اكتشاف المحفوظات الجديدة لتضيفها الى محفوظاتها القديمة ، لتزيد في نموها وتطورها .

ولو أخذنا بأقوال علماء النفس وعلماء التطور ، لأصبح ما قلناه في ضرورة العالم الواقعي لتطور العقل تحصيل حاصل وأمرأ مفروغا منه ، ومن اليديهيّات التي لا تقبل الجدل . إلا أن مزية الفلسفة هي التعمق فيما وراء الظهريات العسبة المتفق عليها ، زيادة في المعرفة ومبالغة في التحرر من ربة الاوهام والاختاء وطلباً لليقين المريح .

فالذي عرفناه عن ملكة الاستنتاج ؟ ان كل عملها استخلاص نتائجها من مواضيع الادراك ومحفوظات الحافظة بمساعدة الارادة والذاكرة ، ولا يسعها أن تتبكر مواضيعها ابتكاراً وتخلقها خلقاً من ذاتها لتوقف وجود

ذاتها على مواضيع الادراك والحافظة . وكل ما يمكنها أن تعمله هو  
استراكتها مع بقية أخواتها الملكات العقلية على تخيل بعض الصور الفكرية ،  
أو ادراك المواضيع الواقعية ، لعلنا ان العقل لا يقوم بأي عمل عقلي الا  
بجميع ملكاته الخمس بأن واحد .

مع العلم ان تخيل شيء ما لا يتم الا بعد جمع اجزاء هيكله من  
محفوظات الحافظة كما يصنع النجار ما يريد صنعه من أكداش خشابه  
المعدة لهذا الغرض بعد الاختيار والتشذيب والتركيب المطلوب .

وكل عمل الارادة أخذ ورد مواضيع الادراك أو محفوظات الحافظة  
بمساعدة الاستتاج والذاكرة ، وهي عاجزة تمام العجز عن خلق مواضيعها  
بنفسها من لا شيء ، لاحتياج هذا الخلق الى علة أخرى خارجة عن ذاتها .  
وهكذا الذاكرة وظيفتها تذكر محفوظات الحافظة بمساعدة بقية  
الملكات ، لا تخلق أفكار جديدة من ذاتها ، لخلوها من أي نوع من  
الأفكار .

وبما أن كل عمل الحافظة حفظ احساسات الادراك ، وكل ما فيها  
من المحفوظات من امدادات الادراك ، فمعنى هذا ان ملكة الادراك مصدر  
جميع مواضيع أخواتها الأربع ، وكل من هذه الملكات مقترة الى مواضيع  
الادراك ، ولم تقتصر هي لأحدها من بأحد مواضيعها ، وإن كانت مقترة  
لها بوجودها .

وبعد هذا نريد أن نعرف من أين للادراك هذه المواضيع أي المدركات  
التي تحسها لتمد بها الحافظة وبقية الملكات ؟ هل تخلقها خلقا بذاتها ،  
أم تتضمنها تضمناً أم تأتيها من مصدر خارجي مستقل عنها ؟

مهما بالغنا بالتحفظ فأخيراً لابد لنا من الاعتراف بافتقار الادراك الى العالم  
الواقعي ، ما دامت الحافظة وبقية الملكات بانتظار امداداتها ، ولم تكن هي



بانتظار امدادات الحافظة وغير الحافظة ، الا في حالة الادراك الباطني ، أي في حالتي التذكر والتخيل ، ولا سيما بعد أن علمنا ان احتيا الحافظة لا عمل لها سوى تسجيل ما تدركه الادراك ، والذاكرة لا شغل لها سوى تذكر محفوظات الحافظة ، وهكذا الاستنتاج والارادة لا عمل لهما خارج نطاق احساسات الادراك وم محفوظات الحافظة الوافدة عليها من الادراك .

ومما يؤيد قولنا هذا ، يقينا بأن الكائن الحي المدرك لو تعلق جسمه في خلأ وعينه مغمضتان ، واعضاء جسمه حتى أنامله متباعد بعضها عن بعض ، بحيث لم ير أو يحس شيئا من الاشياء ، - كما تصور ذلك ابن سينا - لتعطلت ملكة ادراكه كل تعطيل ، أي لما أحست حواسه أي شيء ، ولما وقفت على الحافظة فكرة جديدة تضاف الى أفكارها المحفوظة .

ولو أن ملكة ادراكه تضمن مواضعها بطبيعتها لما فقدتها هذا الفقدان الكلي ، ولأستمر مرورها امامها بدون انقطاع رغم تعلق كائناتها الحي في ذلك الخلأ الذي تصوره ، والذي تنعدم فيه المحسوسات ويطل عمل الحواس . ولو كانت تقيس مدركاتها من الحافظة أو أية ملكة من الملكات ، لما وجدنا شيئا معقولا لبطالان قدرتها على الاحساس بمجرد هذا التعليق .

اما الادراك الباطني فما هو الا التخيل الذي هو من عمل الذاكرة عند انصرافها انصرافا كلياً الى محفوظات الحافظة التي استقتها من الادراك ذات الحواس المتصلة بالاشياء الخارجية ، هذه الاشياء التي يسميها بعالم الواقع مهما كانت طبيعته .

هذا بعض ما يجعلنا نرفض المذهب المثالي كما يفهمه المثاليون الذين ينفون العالم الواقعي ، وذلك لعدم اتفاقه مع طبيعة الملكات العقلية الخمس التي هي العقل كله .

ولو كانت المدركات جميعها افكارا عقلية مخزونة في العقل الذي يدركها ، تأخذ الإرادة منها ما تشاء وترفض ما تشاء حسب توجيه الاستنتاج وبقية الملكات ، لما حصلت بعض المدركات التي تفرض نفسها علينا فرضا بالرغم من كراهية الإرادة والاستنتاج ، ولأصبحت جميعها متفقة مع ارادة العقل واستنتاجه لحصولها برغبتها .

مثال هذا ، لا يمكن حين ذلك أن يعترضنا حيوان مفترس أو ما شابهه لعدم رغبة ارادتنا واستنتاجنا بعرضه ، وعدم طلبها اياه . وان هذا التعارض المشاهد بين عقولنا وبعض المدركات لدليل آخر على استقلال المدركات الخارجية أي الواقع عن عقولنا استقلالاً تاماً .

يدعي « بركلي » ان الطبيعة عبارة عن افكار يشها الله في عقلي وفي بقية العقول . ولو كان ذلك كذلك ، فكيف يمكنني أن أعارض مشيئة الله برفض هذه الافكار عندما أعطل حواسي تعطيلاً ارادياً تاماً بذلك التعليق الذي وصفناه ؟

واذا كان عقلي لا يدرك سوى هذه الافكار التي يشها الله في عقلي ، فمن اين لي علم بوجود الله وليس هو فكرة من هذه الافكار ؟ بل وكيف اعترف بوجود عقول اخرى غير عقلي ان لم تكن لي عنها افكار خاصة ، لانها ليست من نوع تلك الافكار المكتسبة ؟

واذا لم يأتنا بدليل مقنع على وجود الله وعلى وجود العقول الاخرى فعندئذ تنهار نظريته في مثالية الواقع المعتمدة كل الاعتماد على عقل الله ، كما نجهل حقيقةها ومصدرها .

ومما يؤيدنا على ما ذهبنا اليه قول جوسيا رويس « هبنا مفردتين وحدنا في عالم لا نشعر فيه بحي ولا جماد ولا بارض ولا سماء ولا يكون فيه ما يدخل في الوعي ويعلق بالشعور . فهل يكون لنا يومئذ وعي او

شعور؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس أو ذات؟ هل يكون لك وعي وليس هناك ما تعيه؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات؟

كلا ان الذات موقوفة على ما عداها ، وان وجودها هو وجود غيرها ، وعلى هذا يصح ان يقال ان الذات لا تستقل بالوجود عن الاشياء وان الاشياء لا تستقل بالوجود عن الذات .

فما نراه وما نذكر اننا رأيناها وما نتخيله انه كائن او يكون هو قوام (ذاتنا) وهو مساك وعينا وشعورنا . وعلى قدر اتصال الانسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظم ذاته . فلا اتصال بالكون - اي الاتصال بالله - هو اكبر تحقيق للذات . واثبت قرار للوجود ، (١) .

وان الشيء لا يوجد لانه يعلم ، ولكنه يعلم لانه موجود ، كما يقول الفيلسوف (هيبوس) . ومن هذا نعلم ان الاشياء التي ندركها غير العقل المدرك . ولا سيما بعد ان علمنا ان العقل هو ملكاته الخمس ، وان كلا منها خالية من كل فكرة فطرية لم تكسب من الخارج ، وان ملكة الادراك التي هي احدي هذه الملكات لم تكن بشيء غير الحواس الخمس المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا ، والمتصلة اتصالا مباشرا ايضا بالافكار المحفوظة بالحافظة عند شعورها الباطني .

فوظيفة الحواس هي عين وظيفه ملكة الادراك ، لانهما أسس لشيء يسمى واحد . وبواسطة هذه الملكة اي هذه الحواس يتم للعقل الاتصال بالواقع .

ولو لم يكن الواقع لما وجدت ملكة الادراك ما تحسه ، ولو لم تكن هذه المحسوسات لما كانت افكار العقل التي تدركها ادراكا باطنيا . واذا ما اتعدت المواضيع الخارجية والافكار العقلية الداخلية يبطل عمل الادراك

(١) عباس محمود العقاد : الله . ص ٢٥٩ .



ويتوقف عمل كل أخواتها ، وحين ذلك لا يبقى العقل وجود لعدم وجود ما يتعلقه ويحسه .

يرى برجسون : أن الواقع سبل متصل عديم المميزات من أشكال واللوان ، وأما مواضيع الواقع المختلفة الألوان والأحجام ، فما هي إلا من وضع العقل الذي يقطع من هذا السبل ما يشاء ، كما يشاء ، من دون أن يمنعه مانع .

وعلى هذا فلا يقل تناقض برجسون عن مثالية بركلي ، لأن العقل كيف يقطع ما يقطع من هذا السبل المشابه أن لم تكن لديه أفكار عنه ليقس ويفاضل بسلكه أستتاجه بين ما يريد وما يعرفه عما يريد ؟ من أين لسه هذه الأفكار أن لم يكنسها من هذا الواقع . ولا سيما بعد أن علمنا بخلو العقل من أية فكرة فطرية جزئية أم كلية ؟

ولو وافقناه على ما ذهب إليه لعجزنا عن تفسير تلك الجوادث الواقعية المخالفة كل المخالفة لأرادتنا العقلية « فلو رغب (أ) في اختطاف ابنة (ب) أن كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق هربه لحاقه بقطار الساعة الثامنة والربع يخدم أغراض (أ) بمقدار ما لا يخدم من دون شك أغراض (ب) الملاحق به ، ومع ذلك فإن (أ) و (ب) يتفقان في أن يقطعوا من الواقع قطار الساعة الثامنة والربع مسافرا في لحظة واحدة .

من هذا يظهر أن الأشياء التي تقطعها من فيض الواقع ليست مركبات عقلية تولدت بصورة كيفية محضة ، بل إنها تقابل عددا من المميزات الأولية الموجودة في الواقع وأنها ليست من وضع العقل<sup>(١)</sup> .

والاختلاف واضح كل الوضوح بين الأفكار المحفوظة في الحافظة والأشياء الخارجية المحسوسة بالحواس ، ولو كانت الأفكار العقلية والأشياء

(١) جود . ترجمة كريم مكي : المدخل إلى الفلسفة الحديثة ص ١٢١ .

الخارجية ككلاهما داخل العقل ومن نوع واحد لما وجدنا سببا مبررا لاختلافهما هذا الاختلاف الذي لا سبيل لانكاره ، وكانت المحسوسات تحت طاعة العقل وسلطانه كالافكار سواء بسواء . بينما نجد هذه المحسوسات كثيرا ما تخالف العقل وتقف حجر عثرة في طريقه ، او تحتجب عنه ولا ارادة له في كشف حجابها ، وبعضها تفرض نفسها عليه فرضا ، وبعضها الاخر يطلبها ولكن بدون جدوى .

بينما يلعب العقل بافكاره كيف ما يشاء ، ويركب ويحلل ما يشاء كما يشاء ولا قدرة لها على معاكسته او الافلات من قبضته ، بالاضافة الى ان افكارنا باهتة الالوان خائرة القوى كالاشباح التي تنوهمها ولا نحسها ، بينما محسوساتنا واضحة نشعر بصلابتها وليوتسها بكل وضوح ، ونحس بحررها ويردها بكل ما فيها من لذة او ألم . وقد تقضي على الكائن الحي خدمة من صدماتها انقاسية ان هو عاملها معاملته لافكاره ، ولم يحسب اي حساب للفروق الجوهرية بينهما .

ومما يؤيدنا على ان الافكار هي انطباعات الاشياء الواقعية في عقولنا ، ولم تكن اصيلة وفطرية فيها ، هو اننا لم نر فكرة من افكارنا لم يكن لها اساس واقعي . ولا يستحيل علينا وجود اشياء واقعية جديدة كل الجدة بحيث لم تطع في عقولنا عنها اية فكرة من الافكار . ومما لاشك فيه انني قبل ان اسمع شيئا عن القنابل الذرية ، وقبل ان ارى واحدة منها لم تكن في عقلي فكرة عنها ، ولو كانت هذه القنابل الذرية افكارا في عقلي لعرفت قبل الاحساس بها ، ولعرفت اول قبيلة ذرية عند رؤيتها قبل ان يعرفني بها احد من الناس .

اما ملاحظتنا لبعض احساساتنا الغاطئة المنصبة بأفكارنا فلا تدل على عقلية الاشياء الواقعية ، بل ان لها تفسيراً آخر كما سوف نوضحه في الفصل القادم .

## الفصل السابع

### الظواهر واسباب الأخطاء الحسية

لا شك أن ازعاج المشاكل الفلسفية على الإطلاق ، هي مشكلة الظواهر المحسوسة . ما هي في حقيقتها ؟ هل هي في واقعها كما نحسها في حواسنا سواء بسواء ؟ أم مختلفة عن ذلك بعض الاختلاف أو كله ؟ أم أنها عقلية ضرورية ؟ وإن كانت على نقيض ما نحسه فهل باستطاعتنا أن نعرفها على حقيقتها ؟ وإن كنا نحسها على ما هي عليه في الواقع ، إذن فما هذا الاختلاف الذي يقع به الناس في بعض احساساتهم ، وما هي أسبابه ؟ .

يرى بعض السكارى على منضدته قلمين اثنين ، وإذا ما مدّ يده فلا تحس إلا بقلم واحد . وتنتظر الأرض المعشوشبة خضراء الأديم ، بينما يراها ذو العمى الملونى - كما نسيه اعتباطا - زرقاء كزرق السماء . وترى عيوننا الكوكب السيار وكأنه ماسة مثلاًثة ، وإذا به عند التحقيق وكما يدعى علماء الفلك بحجم كرتنا الأرضية أو أكبر منها بقليل أو كثير ، كما يشبهها بعض الأشياء أو كله في مادته وحركته . ومن ادّرائنا أن ذا العمى الملونى لم يكن أصوب منا في نظره ، ومن اعلمنا أننا أحق منه بادعاء الصواب ؟ .

وإن كانت أخطاء الحواس بهذه الدرجة من الأهمية ، فمن ادّرى العلماء أن الكوكب بذلك الحجم الهائل كما يدعون ولم يكن بحجم الماسة أو أقل ، وما لهم من وسائل المعرفة سوى الحواس وبعض الآلات التي تعتمد على الحواس ؟ ومن ادّرائنا أيضاً أنني لم أكن حائلاً الآن ولست



يقظان ، وأن ما اراه واحسه اوهاما في اوهام ليس لها نصيب من الواقع ؟  
لأننا في أثناء الحلم ندعى اليقظة بكل تأكيد .

إن هذه المشاكل الفلسفية يعترف بأهميتها وغدوضها وازعاجها جميع  
المتشغلين بالفلسفة ، ولم تتج حلولهم جميعا من الطمعون ، كما لا تصور  
أطمشان أحدهم إلى حله الأطمشان التام ، وذلك لأننا لم نر أحدهم  
عرف العقل تعريفا جامعا مانعا . ومن المعلوم أننا قبل أن نعرف حقيقة  
العقل العارف لا يسعنا أن نعرف الشيء المعروف . لأن الحواس التي  
نعرف بها الواقع — على ما اعتقد — هي عين ملكة الإدراك التي هي جزء  
لا يتجزأ من العقل ، كما لا غنى له عنها . فخطأ الحواس معناه خطأ  
العقل وصوابها صوابه ؟ لعلمنا في الفصول المتقدمة أن العقل هو ملكاته  
الخمس ، وأن انصرفت الملكات إلى أفكارها احتشتها إحساسا عقليا . أما  
إذا انصرفت إلى حوادث الواقع فعند ذلك تحس بها إحساسا عضويا .

عندما احس بتفاحة بحواسي العضوية ، فأنني تصورها بفكري  
بعد ذلك ، أي احس بها إحساسا عقليا ، ألا أنها في الحالة الثانية ضرورية  
لعلمي بأنها غير ثابتة ثابت التفاحة الواقعية . وإن يوسعي أن اتلاعب بفكرة  
التفاحة كيف ما أريد ، من تصور مضاعفة حجمها أو طيرانها بالقضاء إلى  
غير ذلك من التصورات . بينما لا يسعني أن اتلاعب بالتفاحة الواقعية هذا  
التلاعب ولا تخضع لإرادتي العقلية هذا الخضوع ، بل أنها تفرض نفسها  
على فرضي . ولو حاولت شتى المحاولات لأبعادها عني أو مضاعفة حجمها  
أو طيرانها لما استطعت ذلك بمجرد تصورها على تلك الحالات كأستطاعتي  
بالتلاعب في فكرة التفاحة العقلية .

من هذا نعلم أن الحواس الخمس هي عين ملكة الإدراك ، وعمل  
الإدراك لا يختص بالأشياء الواقعية فحسب بل وبالأفكار العقلية أيضا .

والفرق بين التفاحة الواقعية والتفاحة العقلية هو ان الثانية صورة الاولى  
لان الاولى خاضعة للمواقع بينما الثانية خاضعة لارادة العقل وبقيت ملكاته  
ومنها ملكة الادراك .

وعلى هذا يكون كل ما في عقولنا افكارا مقتبسة من الخارج بدون  
استثناء ، وما باستطاعة هذه العقول ان تبدع فكرة من الافكار ليس لها  
اساس واقعي .

ان باستطاعتنا احيانا ان نضيف لمذكراتنا الخارجية بعض المدركات  
الداخلية ، وذلك عن طريق ايهاها بعض الصور العقلية اي بالافكار  
المحفوظة . ولكننا نكون عند ذلك نصف جالين ، اما في حالة اليقظة التامة  
فلا يكون هذا الايهام ولا يكون الخطأ الجسي ، الا اذا كانت هنالك  
امراض جسمية او اوهم عقلية او موانع مكانية لا تشعر بها .

فاذا ما توهمت ظاهرة من الظواهر وحسبها واقعية مع انها ليست  
كذلك فلا تقوم دليلا على عقلية جميع ظواهر الكون بقدر ما تكون دليلا  
على انصراف ملكة ادراكي عن الظواهر الواقعية الى عالمي العقلي ، او  
برهاننا على وجود الخواضع الطبيعية او الامراض الجسمية التي تحول بيننا  
وبين الواقع . فبعض الظواهر احس كما هو عليه في الواقع ، اما البعض  
الآخر فله سببه الواقعي او الوهمي المؤثر في حواسنا .

فأحسنا بالظواهر صحيح ما دام مستوفيا لشروط الاحساس  
الصحيح ، وان هذه الشروط هي افساح المجال للحواس بدون تدخل  
العواطف ، مع التأكد التام من سلامة الحواس من الامراض ومن عدم  
وجود الموانع الطبيعية المضللة التي تحول بين حواسنا وبين الظواهر الواقعية  
بقدر الامكان .

فأخطاء الحواس سبعة انواع : اربعة منها سببها انصراف الادراك عن

العالم الواقعي الى العالم العقلي ، والثلاثة الباقية اضاليل خارجية كما يلي :

#### ١ - تدخل العواطف :

فعاطفة الخوف حين تحكمها بالانسان قد تريبه ظله عدوا له يطارده ، وذلك بتوجيهها الادراك نحو صورة عدوه وصور مطاردة الأعداء المطبوعة في حافظته . وهذا التوجيه يصرفه بعض الشيء عن العالم الخارجي الى العالم العقلي الزاخر بشي الأفكار المحفوظة .

#### ٢ - الإيهاء الخارجي :

كان يوحى اليّ بأن قينة الماء الاعتيادي عطر متعش ، فاشعر بالاعتاش شعور من يستشق العطر المتعش ، وذلك لانصرافي الى محفوظات حافظتي وتذكرى العطور المنعشة المطبوعة فيها . وهذا كما قلنا نوع من انصراف الادراك الى العالم العقلي .

#### ٣ - الإيهاء الذاتي :

وذلك كشعور الأم بجمال ابنها مع خلوه من الجمال لانها تمنى ان تراه جميلا ، وهذا تمنى يصرفها عن الواقع الى صور الجمال المحفوظة في الحافظة .

#### ٤ - احلام اليقظة واحلام النوم :

وما احلام اليقظة الا انصراف ملكة الادراك عن العالم الخارجي الى العالم العقلي ، اي الى محفوظات الحافظة . وبعبارة ثانية ، انها بعض عمل الخيال الذي سلف تعريفه .

واحلام النوم نوع من احلام اليقظة الا انها اعمق منها اثرا واطول مدة لانصرافها الى عالم العقل انصرافا كلياً . وليس بوسع الاحلام ان تخرج عن نطاق محفوظات الحافظة ، بينما افكار اليقظة خارج هذا النطاق دائما .



ومن امكانيات اليقظة التي لم توجد في الاخلاص ، احساسها بالحوادث الجديدة التي لم يسبق للمحافظة حفظها في يوم من الايام . فالانسان قبل النوف السنين ، اي قبل ان يعرف القراءة والكتابة والمؤلفات والمؤلفين لم ولن يحلم برؤية الكتب والكتابة لجهله بهما . وبداعة نعلم كل العلم بعدم استحالة هذا الحلم بالنسبة الى الانسان الذي عرف الكتابة والكتيب واستعملها .

فلا يجوز بتاتا ان يشاهد الانسان في الحلم او في ادراكه العقلي شيئا جديدا عليه لم يكن له وجود في عالم اليقظة والواقع . حتى صبور العفاريات والمخلوقات الغريبة الشكل التي قد تشاهدها في الاحلام والتي لم يوجد لها مثل في العالم الواقعي مقبسة من هذا العالم نفسه ، اي من القصص الخرافية التي سمعناها في الطفولة وامثالها من التصورات الفكرية المركبة من الافكار المحفوظة في المحافظة ، تلك الافكار المكتسبة ذات الاساس الواقعي .

ومن المعلوم اننا لو لم نشاهد في حياتنا اسدا ، ولم يخلق في عالم الواقع مثل هذا الاسد فمن المستحيل ان نراه في عالم الرؤيا ، بينما ممن الممكن تصورنا شيئا واقعا لم نره في الحلم ولا مرة واحدة . اذا فللمقياس المهم الذي يميز افكار الحلم عن حوادث اليقظة هو خلق الحلم من المواضيع الجديدة ، عكس اليقظة التي لا تخلو من الحوادث الجديدة كل الجدة وان كانت نادرة الوجود .

والذي يلي هذا المقياس في الاهمية ، هو ان افكار الاحلام لا تتصف باثبات والدقة والنظام والتساقب السببي الذي تتصف به الاشياء الواقعية . كما وان مرونتها وطاعتها لارادة العقل غير معروفة لحوادث الواقع التي لا تدبر لارادتنا وتفرض نفسها علينا فرضا لا محيص عنه .

## ٥ - حالات مرضية جسمية :

كروية مريض العين للضباب الرمادي الذي يلون الظواهر الخارجية بلونه مع عدم وجود هذا الضباب الرمادي في الواقع ، وما هو إلا لون الغشاء الرمادي الذي يكسو أنسان العين المريضة . ومثل هذا أحساس ذي العمى الملوني بزرقه الحثيث الأخضر ، ولا استبعد ان يكون سبب هذا الاحساس الخاطيء وجود مواد كيميائية او مشابهها من افرازات الجسم الكثيرة بحيث تلون الاشياء بلونها بكمونها وراء عدسة العين كما تلون التفاحة الزرقاء الشيء المنطور بلونها مع عدم اتصافه بالزرقه ، فالحصوم يجد العسل مرّاً لقساد لسانه ، والمصاب باليرقان يرى الاشياء صفراء لاصفران عينه ، والمصاب بـ (الدلتونية) لا يميز بين الاخضر والاحمر مثلاً .

## ٦ - الاضاليل المكانية والموانع الطبيعية :

كروية المستدير يضيوا عندما انظر اليه من خط مائل ، وسيبه انحراف بعض النور المنعكس عن المستدير بحيث لا يصلنا الا بعضه المقابل لنا . وكذلك تضاول لون الشيء البعيد كالكوكب السالف الذكر . سيبه قلة تهييتنا من النور المنعكس عنه لتوزع اكثره في أرجاء الفضاء لبعده الشاسع عنا .

## ٧ - الشفع الذي يضطرب التسهم أو السكر :

هذه وامثاله لا بد وان لها تفسيراً علمياً يستد على الواقع كأنحراف احد عصبي العين الخاص بالابصار او اتسهما ، بتأثير هذه المواد الكيميائية . وذلك كالشفعية التي يحدثها الصاحي عندما يضغط بسببته على زواية العين من جانب الصدغ . والمعروف ان عيني الانسان تلتقيان في نظرهما

(١) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٩ .

عند نقطة واحدة ، اما اذا تأثرت إحدى عيني أو كليهما بمؤثر من  
المؤثرات بحيث يجعلهما لا يلتقيان في نظرهما عند نقطة واحدة ، بحيث  
تزدوج تلك النقطة ، أي الشيء المنظور لاستقلال كل من العين في  
نظرها عن اختها • ومما يدل على وهمية هذه الشفعية عدم اعتراف بقية  
الجواس بصحتها ، ومنها حاسة اللمس •

ووجدت من يستدل على عقلية الظواهر بقوله : لو مزجنا قليلا من مسحوق  
الطباشير بقليل من مسحوق الفحم لرأينا هذا المزيج رمادي اللون ، بينما  
نراه النملة عند سيرها عليه مجموعة صخور بيضاء إلى جانب صخور  
سوداء •

وفاته ان يعلم ان هذه النملة لو أمكنها ان ترى هذا المسحوق من  
مسافة مترا ونصف متر كمسافة رؤيتنا ، لما رآته صخورا سوداء إلى جانب  
صخور بيضاء ، ولظهر لها مسحوقا رمادي اللون كظهوره لنا • ولو أمكننا  
ان نرى هذا المسحوق من مسافة رؤية النملة التي لا تتجاوز ربع  
المليستر ، لرأيناه ذرات بيضاء إلى جانب ذرات سوداء ، وحين ذلك لم  
نشبهها بالصخور لعلنا بان أحجام الصخور الوف اضعاف أحجام  
هذه الذرات •

واعتقد ان النملة لا ترى ذرات المسحوق أكبر من حجمها الطبيعي  
لعدم وجود سبب لذلك • كما أنني استبعد ان ترى النملة كل ذرة من هذه  
الذرات أكبر من حجمها - الضمير يعود إلى النملة - الوف المرات كحجم  
الصخور التي نراها نحن • وكذلك لا يسع النملة ان تقيس الصخرة ذات  
المتر المربع بالوف الامتار ، لأنها ان تخطو الذرة بخطوة واحدة من  
خطواتها القصيرة فلا تخطو الصخرة التي تقيسها بشر واحد بأقل من الوف  
الخطوات من خطواتها •



ومما يؤيد معتقدا هذا هو علمنا بأن الاحياء من ادناها الى اعلاها  
من اصل واحد ولا تختلف في تعقلها الا اختلافا كميلا لا كيميا كما يقرر  
ذلك علم الاحياء وتجارب العلماء . بالاضافة الى انها ليس لديها اي دليل  
علمي على ان السمعة ترى تلك الذرات بحجم الصخور التي نراها نحن .  
ولو حدث لها هذا لتشابهت لديها احجام الذرات واحجام الصخور بحيث  
يضطرب سيرها لتوهمها بإمكان تخطي الصخرة بخطوة واحدة كما تخطي  
الذرة بخطوة من خطواتها .

والآن نريد ان نعرف هل الظواهر نوع واحد ام نوعان ام عدة  
انواع ؟ . مقدما بدأ ببحث ظواهر الطعوم ، كالحلاوة والمرارة والحموضة  
والملوحة على ضوء رأينا في العقل وعواطفه .

علمنا في الفصل انساني ان العقل في الكائن الحي البدائي خال  
من اية عاطفة واية غريزة ، وانه حصل على عواطفه بالتدريج بواسطة  
ملكة استنتاجية التي تضع لكل تجربة من تجاربه في الواقع قيمة ، ومن  
هذه القيم التي تؤدي الى رفض الارادة لشيء ما او طلبها اياه وجسدت  
العواطف التي لا تعدو كل منها ان تكون اما سلبية او ايجابية .

وكذلك الفرائز ليست سوى حركات عضوية موروثة تمثل نوع  
الانفعالات العاطفية ، من هنا نعلم ان هذه الظواهر ومنها الطعوم لم تكن  
نوعا من العواطف التي اوجدها العقل ، لان العواطف صفات نفسية تدرك  
بالعقل ، بينما الظواهر بعضها صفات نفسية واقعية وبعضها الآخر صفات  
واقعية صرفة ، وكل منهما لا تدرك الا بالحواس . ولم تكن من الفرائز  
التي ترجع الانفعالات العاطفية الى حركات عضوية . وكذلك لم تكن  
مواضيعا عقلية ، اعلمنا ان العقل ما هو الا ملكاته العقلية ليس الا ، التي  
منها ملكة الادراك ، هذه الملكة التي هي عين الحواس الخمس . كما

لا يسعنا القول بان الظواهر من خلق الواقع ، لان الخلاوة في واقعها  
 لم تكن اكثر من مواد كيميائية ملازمة لحاسة الذوق ، فترك في هذه  
 الحاسة اثرها الكيميائي كما تؤثر في اي شيء مادي هذا التأثير الكيميائي  
 الذي لم يتصف في واقعه بالطعوم . لان الطعوم صفات نفسية لا مادية ،  
 ومالها وجود بغير الاجسام الحية ذات الحواس الخمس ومنها حاسة  
 الذوق التي تميز بين الآثار الكيميائية تميزا نفسيا مختلفا بعضه عن بعض  
 لاختلاف المؤثرات الطبيعية نفسها .

اذا لم يبق عندنا الا القول في ان ظواهر الطعوم - ونرجي بحث  
 بقية الظواهر الى بعد قليل - من وضع عاطفة الشهية ولا غير . لان هذه  
 العاطفة لها الغلبة والاتباع التام اثناء تناول الطعام ، بحيث يكون العقل  
 بالنسبة لها ثانويا حين انفعالها . لعلنا ان العقل والعواطف في تقابل  
 وتغالب دائمين ، وكثيرا ما يطغى احدهما على الآخر فيغلب عليه ويكون  
 هو سيد الموقف ، ومعارضه لا يكون الا تباعضا لحوال له ولا قوة .  
 فعاطفة الشهية مثلا<sup>(١)</sup> اذا رجحت على العقل في اثناء تناول الطعام  
 تستعمل كل ما يستعمله العقل قبل تغلبها عليه من ارادة وادراك وبقية  
 الملكات ، الا ان الفرق الوحيد بين العواطف والعقل هو رجاحة الارادة  
 على الاستنتاج في العواطف ، ورجاحة الاستنتاج على الارادة في العقل .

وبما ان التمييز بين الطعوم شيء حيوي مهم بالنسبة لحياة الكائن  
 الحي الباحث عما يناسبه من الغذاء الضروري لحياته ، لهذا وضعت عاطفة  
 الشهية لكل نوع من الطعام صفة خاصة ، كالحلاوة او المرارة وما شابههما  
 تميزه عن غيره . وبدون هذا التمييز لا يعرف الحي ما يفيد وما يضره ،  
 كما ان لهذا التمييز سببه الواقعي وذلك هو الاختلاف الكيميائي الواقعي

(١) في الفصل الثالث ذكرنا هذه العاطفة وسبب تسميتها بالعاطفة .

من كل نوع ونوع من الأطعمة ، هذا الاختلاف الذي لا يدوان يترك اثره في حاسة الذوق . فالحلاوة تمثل طلب ارادة الشهية ، والمرارة تمثل رفضها ، والحموضة والملوحة تمثلان طلبها احيانا ورفضها احيانا اخرى حسب حاجة الجسم اليها . ولهذا السبب اعتقد ان طواهر الطعوم لستم تحصل لعاطفة الشهية في اول تشوئتها في الحي البدائي ، ولكنها حصلت لها بعد تطورها حتى وصولها الى درجة مقابلتها للعقل ومعارضتها اياه واستقلالها النسبي عنه الذي يمكنها من ابتداع الطواهر .

مع العلم ان العواطف اخذت بزمام جميع الاحياء الدنيا والعليا اكبر حقيقة من الزمن ولا زالت ، عدى ذلك الانسان الراقي النادر الوجود الذي يتغلب عقله على عواطفه في اكثر الاحيان ، وعدى ادنى الاحياء على الاطلاق قبل ان يتطور ويحصل على هذه العواطف .

ونكرر قولنا ان الطعوم لم تكن من وضع العقل ولكنها من وضع عاطفة الشهية ، لانها اقرب اليها من العقل ومن بقية العواطف ، ولان اتصالها بهذه العاطفة اتصالا مباشرا دائما .

ولا غرابة في ذلك ما دنا على علم في ان كل عاطفة من العواطف تشبه العقل في امكانياتها واحساساتها ، الا ان الفرق الوحيد هو فرق كمي في ملكي ارادتها واستنتاجها كما قلنا آنفا ، ولهذا لا استحالة في اعطائها لاجناساتها بعض صفاتها العاطفية ، كما اعطى العقل عواطفه بعض صفاته العقلية .

وعاطفة الشهية هذه في بدئها عندما تفعل تبحث عما يشبع حاجتها من الغذاء ، فان وجدته في شيء ما وانست به اعطته ما يناسبه من الصفات التي هي نوع من افعالها ، اي ان ملكة استنتاج عاطفة الشهية تعطيه قيمة ، فان كانت القيمة ضارة رفضته ارادتها ، وان كانت



مفيدة طلبته ارادتها • ومن هذا الرغص والطلب الانفعالي وتكدس آثارهما في حافظتها شيئا فشيئا تكون لديها صفة خاصة هي ظاهرة الحلاوة او المرارة او ما شابه ذلك •

وعملية ايجاد هذه الظاهرة تشابه تماما عملية ايجاد العقل لعواطفه وكما ان العواطف ليس لها وجود اساسي في العقل ومع ذلك اوجدتها العقل من احتكاكه بالواقع ، كذلك ظواهر الطعوم لا اساس لها في عاطفتها ، ولكنها اوجدتها باحتكاكها بالحقائق الكيميائية الطبيعية •

وعلى هذا يمكننا تفسير ظواهر الروائح الطيبة على اختلاف انواعها بارجاعها الى عاطفة الشعور بالطيب ، والروائح الكريهة بارجاعها الى عاطفة الشعور بالنتن ، لأن هاتين العاطفتين اقرب العواطف الى ظواهر الروائح • مع العلم ان الروائح كالطعوم لها جانبها الواقعي وهي المواد الكيميائية المؤثرة في حاسة الشم ، كما لها جانبها النفسي وهو ذلك الشعور بالطيب او النتن حسب نوع طبيعة المؤثر الخارجي •

وكذلك الاصوات لها هذان الجانبان الواقعي والعاطفي • اما جانبها الواقعي فهو تلك الاهتزازات الهوائية المؤثرة في طبلة الأذن ، وجانبها العاطفي هو الصوت المنبىء للكائن الحي بما يحيط به من خير او شر • ولهذا ادى ان انسب عاطفة لظاهرة الصوت هي عاطفة الخوف المتطلعة المتحفزة التي لا تفك عن تنسم اخبار الحوادث الطبيعية لتقابلها بما يحافظ على حياة كائناتها من هرب او كفاح •

اما الحرارة فهي ايضا ظاهرة نفسية لها سببها الواقعي الكيميائي المفسخ للجسم ان زاد على درجة احتماله ، وسبب نفسي هو عاطفة الألم • وكذلك البرودة من وضع هذه العاطفة عندما تقل الحرارة عسسن حاجة الجسم الذي اعتادها • وهذا الاختلاف الظاهر بين هاتين الظاهرتين

سببه اختلاف اثرهما في الجسم الحي المتعاد على درجة معينة من الحرارة ،  
حيث ان الحرارة ان زادت على حاجة الجسم تمدده وتفسخ اجزائه ،  
وان نقصت عن حاجته قلصته واضرته ، اما اذا اعتدلت بالنسبة الى حاجة  
الجسم او اعتياده بحيث لا تفسخه ولا تقلصه ، فعند ذلك تصبح غير  
محسوسة لعدم الحاجة الى الاحساس بها .

مع العلم ان الحواس الخمس ذات اتصال مباشر بالعقل والواقع  
لانها هي عين ملكة الادراك التي لا غنى للعقل عنها ولا غنى لها عن بقية  
اخوانها الملكات العقلية ، حيث ان العقل بدون الاتصال بالواقع يستحيل  
عليه التطور كما يستحيل عليه ايجاد عواطفه ، لانه خال بمبدئه من كل  
فكرة مكتبة ، ومن كل عاطفة من العواطف ، ومن اية ظاهرة من  
الظواهر السالفة الذكر .

ومنهم من يقول ؟ لو وضعت احدى يدي في اناء ماء حار ووضعت  
الثانية في اناء ماء بارد ، وبعد هنيهة سكبت ما في الانائين في اناء ثالث  
ليعتدلا ، ووضعت يدي اتتبهما في ماء الاناء الثالث المعتدل الحرارة بالنسبة  
الى ماء الانائين الاولين المختلفين في درجة حرارتهما ، لأحسست بالحرارة  
حالا يدي التي كانت في الماء البارد ، واحسست بالبرودة يدي التي كانت  
في الماء الحار ؟ ميرها بهذه العملية على ان هذين الاحساسين المختلفين  
عقليان وليسا واقعيين ، ولو كانا واقعيين - على حد قوله - لما وقع هذا  
الاختلاف مع ان المؤثر اى الماء المعتدل واحد ولا غير .

وتفسيرنا لهذا ؟ هو ان الخلايا الحسية ذات لاحساس الممتد مسن  
العقل الى الواقع بواسطتها ، تتأثر بالطوارئ الوافدة عليها من الخارج  
لتقابلها - بمعونة العقل - بما يلزم من النحزم الذي يحفظ عليها بقاها  
وتماسكها ، فاذا وجدت مأموته الجانب اعتادتها وسكنت اليها ، وان وجدت

مقبدة ارتاحت وانست بها . اما اذا عرفتھا خطرة مضره فحين ذلك  
تكافحھا وتطيل في مكافحتها حتى تعادھا او تقضي احداھما على الاخرى .  
وهكذا خلايا يدي التي اعتادت الماء الحار وسكنت اليه بعد ان علمت بعدم  
ضرره ، عندما اضعھا في الماء المعتدل الحرارة السالف الذكر تحس بالبرودة  
جلا ، لأن الماء المعتدل يلب من يدي هذه بعض حرارتھا التي اعتادتھا  
والتي تفوق حرارة الماء المعتدل . والبرودة ما هي الا نقص الحرارة  
المعتادة ، ولا وجود لھا بدون وجود الحرارة .

اما خلايا يدي الاخرى التي اعتادت البرودة السيية والفتھا - اي  
الحرارة التي تقل عن حرارتھا المعتادة - حتى زال تأثيرھا بها اخيرا ، عندما  
اضعھا في الماء المعتدل تحس بالحرارة حالا لزيادة حرارتھا التي اعتادتھا ،  
باخذھا شيئا من حرارة الماء المعتدل . ومعنى هذا ان سبب احساس يدي  
بالحرارة ما هو الا اضافة حرارة جديدة الى حرارتھا المعتادة من ايّة  
درجة كانت ، ومعناه ايضا ، ان لهذين الاحساسين المختلفين سببا خارجيا  
كيميائيا وسببا نفسيا من وضع عاطفة الالم كما اسلفنا .

والحرار لشاهد ثبت على وجود الحرارة الكيميائية الواقعية في  
مختلف درجاتھا ، بحيث يمكننا ان تنبأ بمقدار اثرھا في الاجسام الحية  
وغير الحية من ملاحظة اثرھا في المحرار .

اما ظواهر الالوان فليست كذلك الظواهر السالفة الذكر ، لانھا  
طبيعية واقعية جميعھا ، وما فيها ذلك الجاب النفسي الذي عرفناه في  
الحرارة والطعوم والروائح والاصوات ، لعلمنا بعدم اتساق الالوان لعاطفة  
من العواطف .

فالاحمر احمر والاخضر اخضر في الواقع ، وان لم يكن هنالك  
كائن حي يحس به . وهكذا بقية الالوان جميعھا ظواهر واقعية خالصة



لا تمتلك ذلك الجانب النفسي ، لأن الألوان لا علاقة لها بالمصالح الحيوية  
للمكائن الحي ، بينما الحرارة والروائح والطعوم والاصوات لها العلاقة  
المباشرة بحياة هذا الكائن ومصلحته التي تتوقف عليها حياته . حيث لا يهتم  
ان يكون لون الشيء أزرقا او اصفرا ما دام لا علاقة لهذه الألوان بقيمة  
الشيء ، واهميته الحيوية . بينما الشيء ذو الرائحة الكريهة مضر ، وذو  
الرائحة الطيبة مفيد وضروري في أكثر الأحيان . ومن المعلوم ان النور  
موجات نورية ، منها ما يتصف بالقصر ومنها ما يتصف بالطول ، نراها  
نورا على ما هي عليه في الواقع ، بينما الاصوات موجات هوائية ، نسمعها  
موجات ، اي نحسها على خلاف ما هي عليه في الواقع بعكس النور الذي  
نراه نورا كما هو نور في واقعه .

ولأن ليونة الشيء وصلابته ، وخشونته ونعومته ، وسكونه وحركته  
لا دخل لها في مصلحتنا الحيوية ، اي التي تتوقف عليها حياتنا ، لهذا فهي  
واقعية جسيما كاللون ، ولا دخل لمواطننا في وجودها او الاضافة عليها .  
اما الاستئناس بنعومة جسم ما والانقباض من خشونته فهما نفسيان ،  
لأن الواضح لدينا ان الاستئناس غير النعومة والانقباض غير الخشونة .

ومن هنا نعلم ان الظواهر الطبيعية على نوعين ، احدهما نفسي  
الا ان له اساس في الواقع يمكننا ادراكه وادراك اثره في اجسامنا ، والنوع  
الثاني واقعي طبيعي بكميته ولا دخل لمواطننا في طبعه بطابعها .

والملاحظ ان جميع الاحياء العليا والدنيا تحس بالحرارة والبرودة  
لأننا نجدها تفرق بينهما كل التفور عند اشتدادهما كنفورنا . وكذلك  
تحس بالطعوم كما تحس بها من مشاهدتنا لتهاوت النحل والذباب على  
الحلاوة ونفورها من المرارة . ولا استبعد شعورها بالروائح كشعورنا  
وذلك من تجربتنا للسحفة التي تفرز الرائحة الكريهة لمقاومة مطادها  
من الاحياء .

كما لا استبعد انها ترى النور مثلما نراه وتسمع الاصوات كما نسمعها ، ومن ملاحظتنا لظن الحرياء الارادي حسب المحيط ، ومن تنكر بعض العناكب للأخفاء حتى تشبه البراعم والجوز والجوب ، تعلم انها تحس بالالوان كما تحس بها . حتى قيل : ان الالوان الزاهية التي تصنف بها ذكور بعض انواع الطيور ، ما هي الا عملية اغراء لدعوة الاناث وبقاء الجنس . ولو لم تشعر الطيور بهذه الالوان المختلفة لما افادتها شيئا . وهكذا يقال : ان الوان الازهار المختلفة بنشأة دعوة مغريسة لمخشرات لثقل طلع الازهار لتلقيح انثائها من ذكورها .

ولا استبعد وجود بعض الاختلاف بين احساسنا واحساسها في بعض الظواهر ، الا انه اختلاف نادر ، كما لا بد وان له اسبابه الطبيعية والنفسية ليقيننا في ان الاحياء من ادناها الى اعلاها من مبدأ حي واحد ، تنوعت بعملية التطور التي توفق اليها بعضها وحرمت منها البعض الآخر . لهذا نرجح ان يكون اختلافها في احساساتها كما لا كفيها .

من هذا وغيره نعلم ان الكون في واقعه يتصف بالالوان والاشكال والحركة ، وانه ذو مواد كيميائية مختلفة . واختلاف طبيعة هذه المواد احد اسباب اختلاف احساساتها بها ، الا انه لا يتصف بالحرارة والبرودة كما نحسها ، ولا بالروائح كما تشمها ، ولا بالطعوم كما تذوقها ، ولا بالاصوات كما نسمعها .

يرى ديكارت انه من الممكن معرفة ما هو من وضع العقل وما هو موجود في الواقع ، الا انه لم يعرفنا على وجه التحديد بكل منهما . كما نعتقد انه جانب الصواب باعتقاده ان النور من وضع عقولنا وليس له وجود في الواقع ، واما فيما يتعلق بالافكار المكتبة من العالم الخارجي فيجوز لنا ان نؤكد ان افكارنا تقابل اشياء واقعية في العالم الخارجي ، ولكننا لا نستطيع ان نقطع عن يقين ان الشيء الخارجي له نفس الصفات التي

تمثيلها لنا فكرتنا عنه ، فان اردت ان تكون متبنا من احكامك وجب عليك ان تحذف من فكرتك عن اشياء تلك الصفات التي اضافتها حواسك وان تبقى فقط على الصفات التي تتعلق حقاً بشيء الخارجي نفسه . فحكمي على هذا القلم مثلاً انه احمر خطأ ، فحين اذن معرضون للخطأ الى ان تقوم بتحليل افكارنا عن الاشياء الخارجية لكي نفرق بين ما هو موجود في الشيء وجوداً حقيقياً وبين ما اضافته ذواتنا <sup>(١)</sup> .

لا تنكر امكان خطئنا بالاحساس بهذه الظواهر ، ولكن هذا الخطأ لا يقوم دليلاً على متالية الواقع بقدر ما يقوم دليلاً على وجود اسباب طبيعية أو مرضية أو وهمية تضلل الحواس فتجعلها تدرك ما ليس له وجود في الواقع كما أوضحنا هذا قبل قليل .

يرى القديسون ان ادراك الحواس يتم داخل العقل لا خارجة ، على اعتبار ان الحواس غير العقل وليست منه في شيء ، وان الاحساس بالشيء يتم بواسطة تأثير الاشياء بالعقد العصبية ، وان كلا من هذه العقد تتبنا ما وراءها بما أحسته تتبنا هذه بدورها ما وراءها ، وهكذا حتى يصل هذا الاحساس الى الدماغ اى العقل . وهذا ما دعاهم الى الاعتراف بجهلهم ماهية الواقع . ومعتقدهم هذا شيء طبيعي بالنسبة الى الاساس الذي بُني عليه ، أي اعتقادهم بعدم اتصال العقل بالواقع اتصالاً مباشراً . اما اذا علموا ان الحواس هي عين ملكة الادراك ، وانها جزء لا يتجزأ من العقل ، ولا وجود للعقل بدونها ، كما لا وجود لها بدون العقل ، عندئذ تُحل هذه المشكلة العويصة ، ليقينهم بأن العقل يخرج الى الواقع بطريق الاعضاء الحسية ويتصل به اتصالاً مباشراً . لان العقد العصبية ليست لها تلك العقلية الواعية المستقلة عن العقل الرئيسى للكائن الحي بحيث تدرك الاشياء

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، ص ١١٨ .



الواقعية بعقلها تخبر ما تليها من العقد بالدقة المطلوبة الى أن يصل احساسها  
هذا الى الدماغ .

والاسهل من هذا والاعقل ، هو ان ملكة ادراك العقل ، ممتدة من  
الدماغ الى الواقع بواسطة هذه العقد العصبية التي لا تتميز بشيء مهم عن  
خلايا الدماغ . يقول الفيلسوف هكنج لصديقه ، أين أنت اذا ؟ لأنك  
لست شيئا مختفيا وراء حائتين العينين اللتين أراهما في رأسك ، ولا أنت في  
داخل ذلك الدماغ تحول في ظلامه الحالك ان تصل بعملياته الكيميائية ،  
فأنتي لا أدري من هذه العمليات شيئا لأنني لا أعيش وراء حجابي بل  
الحجاب هو الذي ورأني . . . . . وانت امام ذلك الحجاب ايضا ، فهذا العالم  
الذي أعيش فيه ملك للنفساني وأنا جزء من ذلك العالم الذي تدركه . (١)  
وبعض المثاليين لا يقلون خطأ عن النقيدين ، لاعتقادهم ان العقل  
قابع في مكانه من الدماغ ولا يعلم من أمر العالم الخارجي شيئا ان وُجد  
مثل هذا العالم ، وان كل ما يحسونه مجرد افكار داخل العقل لا خارجه  
وان كان ذلك كذلك لأصبح الدماغ فكرة من هذه الافكار ايضا ، وعندئذ  
تجهل حقيقة العقل وحقيقة الدماغ والواقع ، وتجهل كذلك علة تطور  
العقل .

اما قول بركلي الفيلسوف المثالي : ان علة تطور العقل هي افكار  
عقل الله المثبة في عقولنا فغير مقبول . ولو صح ذلك لما بقي سبب موجب  
لحجب الأشياء عنا بمجرد اخفاء خراسانها عن الأشياء اخفاء اراديا بذلك  
التعليق الذي تصورناه بالفصل السابق في فضاء لا هواء ولا نور ولا أي شيء  
فيه مع تباعد الاطراف بحيث لا يلامس بعضها بعضا . ولو أن افكار الله  
داخل عقولنا لما احتاجت الى الاعضاء الحسية لادراكها ، ولو أن هـذه  
الحواس من الافكار لما استطاعت أن تحجب غيرها بارادتنا لانها هي وغيرها

(١) ٠ ١ - ولف : ترجمة ابو العلاء عفيقي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ٦٦

افكار الهية لا قدرة لنا على التلاعب فيها بحجب بعضها واظهار بعضها الآخر .

ولما قلنا بواقعية بعض الظواهر ، لم نعن في هذا ان المدركات الحسية افكار في عقل الله العام أو لم تكن افكارا في هذا العقل ، لان لهذا الموضوع محلا آخر ، ولكننا اكتفينا الان بالقول في واقعية أغلب الظواهر الكونية ، اى انها اشیاء خارج عقولنا ، كالألوان والامتداد والخشونة والنعومة والحركة ، ونسبها بالكيفيات الاولى ، عدى ظواهر الروائح والطعوم والاصوات والشمومات والحرارة والبرودة ، ونسبها بالكيفيات الثانية . مع اعترافنا بأن لهذه الظواهر الأخيرة اسبابها الواقعية الكيميائية .

فاحسانا بالكيفيات الاولى والثانية صحح ان كنا منصرفين الى حوادث الواقع ولم يحصل ما يشوه هذا الواقع من الاضاليل المكابسة والامراض الجسمية ، وخطأ ان كان نتيجة انصرافنا الى افكار عقولنا كما لو كنا حائنين ، حيث لم يوجد في الواقع ما يطابق هذا الاحساس . يقول جود في معرض مناقشته لفلسفة برتراند رسل « فنجن نقول ان الفكرة الصحيحة فكرة تطابق واقعا موجودا مستقلا عنها ، وان الفكرة المخطئة الوهمية فكرة ليس لها واقع يطابقها . هذا الموقف يستلزم عن غيرهِ في انه يقضي ان تختبر صحة كل فكرة بشئ آخر غيرها بدلا من تقريرها بوثوق الفكر بها وحده وثوقا ذاتيا ، كما يجب أن تكون عليه الحالة بالضرورة اذا لم يوجد شئ آخر غير الفكر » (١) .

وبعد هذا لا حاجة لنا في التساؤل عن الشئ في ذاته ، لانه لم يكن كامناً وراء الكيفيات الاولى ، بل هو هذه الكيفيات نفسها ، كما أن الكيفيات الاولى هي عين الحركة الكيميائية الطبيعية المؤثرة في حواسنا والمنتجة لنا الكيفيات الثانية .

(١) جود : ترجمة كريم فتحي : المدخل الى الفلسفة الحديثة .

## الفصل الثامن

### مبدأ العقل وعقلية المادة

نظرية التطور من أهم النظريات العلمية وأبلغها اثرا وأجدرها بالقبول . إلا أن ما ينقصها عدم استقرارها عند رأي من الآراء الكثيرة في مبدأ الحياة وحقيقتها ، هل هي صفة من صفات المادة ؟ أم علاقتها بالمادة كعلاقة السائق في تحريك سيارته ؟ أم أنها شيء آخر غير هذا وذاك ؟

يدعي بعض الكيميائيين أن المواد الحيوية التي تتركب منها الخلية الأولى المتولدة ولادة ذاتية هي الهيدروجين والأكسجين والنيتروجين وبعض الأملاح الثانوية التي يحتاجها هذا المركب . ولم يكتف بعضهم بهذا حتى عين مفادير المواد الكيميائية التي تكون منها هذه الخلية وقال « لو وضعنا داخل جفنة صغيرة (٧١٤) جزء من الفحم و (١١٣٠) جزء من الماء و (٢٤٥) جزء من مولد الحموضة و (٢١٤) جزء من الآروث وشيئا من الحديد وقليلًا جدا من الفسفور ، ووضعنا هذه المواد على نار هادئة وخففنا هذا المزيج قليلا ثم تركناه ليبرد وشماسك لحصلنا على الخلية الحية من هذه المواد الميتة » معتمدا بذلك على المبدأ الكيميائي الذي يرى أن المركب الكيميائي يخرج أحيانا صفة جديدة لم تكن موجودة في أحد اجزاء هذا المركب . كالماء الذي لم يشابه أحد جزئيه الأكسجين والهيدروجين . وكذلك الحياة المبدئية في رأيهم نتيجة امتزاج عدة مواد كيميائية خاصة ، وإن كانت ليست موجودة في أحد هذه الاجزاء ولا تماثله .

وما دروا أن هذه الحقيقة تنطبق على التراكيب المادية دون التراكيب الفكرية لأن اجتماع نوعين من المادة قد ينتج نوعا آخر من المادة لا يشابه



أحدى المادتين الأصليتين ، ولكنه لا ينتج فكرة من الأفكار أو عقلا من  
العقول الذي لا شبه له بأية صفة من الصفات المادية ، كما أنه من الممكن  
أن تنتج فكرتان مختلفتان فكرة ثالثة جديدة لا شبه لها بأحدى الفكرتين  
الأصليتين ، ولكنها لا تخلق مادة صلبة لا شبه لها بمرونة وعقلية الأفكار .  
وذلك لاختلاف طبيعة المادة - كما يفهمها الماديون - عن العقل المتكون من  
أفكاره وملكانه اختلافا جوهريا بعيدا .

فكرتي عن زكامي وفكرتي الثانية عن ضرورة الدفء انتجتا لي  
فكرة اشغال المدفأة ولا غير لا عملية اشغال لمدفأة . أي انتجتا لي فكرة  
ثالثة لا تشابه إحدى الفكرتين الأصليتين ، ولم تقوموا بعمل مادي .

وكذلك اتقول في الهيدروجين والأكسجين ، كان من اجتماعهما  
الماء المادي لا فكرة عقلية عن الماء .

ويرى أرنست هيكل ( ١٨٣٤ - ١٩١٩ ) أن أبسط الأحياء التي  
يمكننا دراستها المعروفة بأسم ( منيرا ) قد تبلورت من مادة غير حية .  
والآن نريد أن تناقش هيكل في المنيرا أو الخلية الأولى المتولدة ذاتيا كما  
نرغب أن نسميها ، ونريد أن نعرف حياتها بعد أن عرفنا طبيعة مادتها .

يرى ( شايفر ) أن أبسط الخلايا تهضم وتحبس بالنور وتوجه إليه  
وتدور حوله . ويقول هيكل أنها تملك الخصائص والمميزات الأولى  
للحياة ، حتى أنها تستطيع أن تبني لنفسها مواقع معقدة أحيانا . والنبات لها  
علماء البيولوجيا الإرادة والأقدام والانتفاض والاحتجام وأرجلا كاذبة موقنة  
أو انتفاخات تسير عليها عند الحاجة وتزول عند عدم الحاجة إلى السير .

ومعنى هذا أنها تملك ملكة الإرادة ، لأن الأقدام والاحتجام والسير  
والوقوف والانتفاف حول النور وما شابه ذلك من عمل الإرادة التي علمنا  
بعدم وجودها بدون أخواتها الملكات ، ولا وجود لأخواتها بدونها . ومن

هذه الملكات الحافظة التي يتوقف وجودها على محفوظاتها ، كما يتوقف وجودها على بقية الملكات ، لأن الحافظة بدون محفوظاتها جوفاء لا عمل لها ، وما لا عمل له في العقل لا وجود له . وهذا يدلنا على أن الخليقة الأولى التي تولدت ولادة ذاتية لأبد وانها تمتلك هذه الملكات الخمس ، وإن فقدت أحداها تفقد البقية الباقية ، وعندئذ لا تصف بشيء من الحياة . لأن الحياة ما هي الا الصفة أو الصفات التي تميز الكائنات الحية عن غير الحية ، وما هذه الصفات إن لم تكن الحركات الإرادية التي يدل وجودها على وجود العقل بجموعه ملكاته ؟

إذا فالخليقة الأولى المتولدة ولادة ذاتية لأبد وإن تصف بالعقل حتى يمكن إضافتها بالحياة ، لأن الحياة بالنسبة الى هذا الحي البدائي هي العقل البدائي لتجرده عن العواطف والغرائز . حيث إن العواطف والغرائز تحصل بعد تطور العقل البدائي ، أما قبل هذا التطور فهو حي ، أي مزيج ومدرك وحافظ ومذكر وله القدرة على تفضيل شيء على شيء ، وهذا التفضيل هو الاستنتاج . وما هو العقل غير هذه الملكات الخمس ؟

أما إذا انعدمت منه ملكة التفضيل أي الاستنتاج ، فعندئذ تساوى كل الأشياء لديه ، وإن تساوت فحينذاك لا يرى موجبا لأخذ شيء دون شيء ، ولا يرى سببا مبررا للسیر دون الوقوف ، وإن تحرك فحركاته آلية لأنها لا ترمي الى غاية . والغاية ما هي الا القيمة التي تضعها ملكة الاستنتاج لشيء من الأشياء عن مقدار فائدته أو ضرره .

مع العلم أن ملكة الاستنتاج لذلك الحي المتولد ولادة ذاتية تعتمد في تكوين المدركات على محفوظات الحافظة ، وإن انعدمت هذه المحفوظات تساوى لديها قيم الأشياء المدركة ، وبسببها ينعدم السبب المبرر لتفضيل شيء ما وطلبه دون غيره ، وإن انعدم هذا المبرر يتوقف عمل الإرادة

المعتمدة على تفضيل الاستنتاج ، وتوقفها وانعدامها انعدام بقية الملكات العقلية .

وهكذا القول في ضرورة ملكة الذاكرة ، لأنها همزة وصل بين المدركات والمحفوظات ، وانعدامها لا تتم المقارنة للاستنتاج بين الشيء الموضوعي والفكرة المحفوظة عنه . وبالانعدام هذه المقارنة لا يبقى ما لعمله الاستنتاج ولا ما تطلبه أو ترفضه الإرادة . وهذا يدلنا على أن هذا الكائن الحي البدائي يمتلك جميع الملكات العقلية ولكنها بدرجة تناسب بساطته . لنقف وقفة أخرى على ملكة الحافظة لأنها أهم ما في فصلنا هذا ، وهي بالنسبة إلى ما تقدم كالنتيجة بالنسبة إلى مقدماتها .

قلنا أن الذي جعل الخلية في لحظة تكوينها الدائمي تريد هذا ولا تريد ذاك ، هو معرفتها أي محفوظاتها السابقة على لحظة تكوينها الجديد المحفوظة في حافظتها عن هذا وذاك .

ولو لم تكن هذه المحفوظات لانعدمت ملكتنا استنتاجها وإرادتها ، وأصبحت كل الأشياء بالنسبة إليها سواء وجديدة عليها ولا تعرف عنها أي شيء . ولعجزت عن عملية التجربة والاختيار ، لأنها بحاجة ماسة إلى المعرفة المحفوظة عن الأشياء الموضوعية ، وبانعدام إرادتها ومحفوظاتها انعدام عقلها بمجموعه . إذاً من أين جاءت للمخلية الحية أي العقل الذي تضم حافظته هذه المحفوظات الأولية ؟ لا يمكننا موافقة الماديين القائلين بانتياف حياة الخلية أي عقلها بملكاتها الخمس من المادة الميتة ، لأن عقلها لا قوام له بدون حافظته ، وحافظته لا وجود لها بدون محفوظاتها . والمادة إن كانت ميتة فبطبيعة الحال تكون خالية من العقل ومحفوظات حافظته العقل ، وهذه المحفوظات للكائن الحي المتولد ولادة ذاتية تدل دلالة صريحة على أنها موجودة في المادة قبل أن تتكون منها الخلية . ومعنى هذا أن المادة بجميع أنواعها - تشابهها في الأصل - حية أي عاقلة بعقل يناسبها . ولو



كانت المادة خالية من العقل ومحفوظاته أى افكاره لما استطاعت أن تورث هذه المحفوظات للخلية الاولى في لحظة تكونها منها ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما تقول المناطقه .

ولا بد من التسليم ايضا بأن هذه الخلية لم تكن ذات عقل واحد مع قبول جسمها للانقسام ، لان العقل بسيط لا يقبل الانقسام حتى يتوزع على جميع اجزاء جسمها . اذاً فاعترافنا بحياة الخلية يتضمن اعترافنا بحياة كل ذرة من ذراتها التي تتركب منها . والذرة ليست ذات عقل واحد لأن الذرات الحية يدورها تنقسم الى ( بروتونات ) و ( الكترونات ) وكل من هاتين تنقسم الى عدة ( فوتونات ) .

توصلت الفيزياء الحديثة الى أن الفوتونات - ومعناها الضوئيات - على تماثلها في كل شيء هي أصل جميع الذرات المادية على اختلاف انواعها . فالبروتونات والالكترونات وبقية اجزاء الذرة لو حللناها جميعا لوصلنا الى دقائقها المتناهية في الصغر أى الى فوتوناتا المتشابهة : فالبروتون أى الكهر ب يساوي ١٨٣٤٠٠٠٠٠٠٠ فوتون ، والالكترون أى الكهر ب يساوي ١٠ آلاف فوتون ، أى ان الكهر ب يعادل ١٨٤٠ كهر با ، وان اختلاف الذرات جميعها في ظواهرها وخصائصها بيه تفاوت عدد كهاريها وكهيرياتها . مع قولهم في امكان نقصان اجزاء الذرة أو زيادتها ، بحيث أن بوسعها أن تتحول الى عدة عناصر<sup>(١)</sup> . « وكأن الانسان لم يكتف بهذا وذلك ، فاذا بالعلماء يشتبون ، وبالأدلة العلمية ، وحدة الطاقة والمادة ... فكل منهما يمكن تحويلها الى الأخرى ، وكلتاهما تخضعان لنفس القوانين حتي ليتمكن اعتبار شعاع النور مكونا من حزم ضوئية ، وهذه عبارة عن جسيمات من الطاقة تسمى فومونات »<sup>(٢)</sup> .

(١) نقولا حداد : الطاقة الذرية ص ٦٤

(٢) مجلة العلوم العدد الخامس مايو ١٩٥٧ : وليد قمحاوي ص ٦٢

ولقد رأينا أننا ان القول في حياة الخلية يحتم علينا القول في حياة كل من ذراتها ، حيث إن الحياة أي العقل بعبارة أخرى لا يحصل للخلية بمجرد تجمع اجزائها على حياة حاسة أو ظروف معينة ، الحاجة عقلها في وجوده الى محفوظات أي أفكار يعتمد عليها في تفعله . ومثل هذا يلزم أن تقول في الذرة الحية المتكونة من فوتونات ، لأن العقل لا ينقسم وأن مجرد تكامل فوتونات لم يوجد حياتها من العدم ، حيث إن العدم ليس بشيء حتى يوجد شيئا من الأشياء ، فإذا لا بد وأن كلا من فوتونات حية أي عاقلة بعقل يناسبها ، وأن كل ذرة هي مجموعة فوتونات العاقلة ، أما الخلية فهي مجموعة فوتونات وذراتها العقلية ، ولا استبعد امتناع الفوتون عن الانقسام ، كما لا استبعد انقسامه الى ذرات أصغر منه ، إلا أنني أرى أن هذا الانقسام على فرض وقوعه لا بد وأن يقف عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام ذي عقل مبدئي . وإذا لم يقف عند هذا الحد البسيط فحين ذلك يفقد الفوتون أو تفقد ذريته عقلها المبدئي الذي يميزها عن غيرها .

• ولقد أثبتت النتائج التي وصل اليها العلماء أخيرا تلك الفكرة التي قال بها ديكارت من أن كل جسم فهو قابل للقسم . وذلك إن الذرة تقبل القسمة بحيث تصل الى شيء لا ينقسم بعد ذلك ، (١) .

ولو لم يكن هذا التمييز العقلي بين ذريرة وذريرة في الخلية الحية التي تتركب منها ، لأصبح عقل الخلية موزعا على هذه الذريرات ، ولكان عقل الانسان كذلك موزعا على ذريرات جسمه جميعها ، ولأسمى قابلا للانقسام تبعاً لانقسام الجسم الذي يحل فيه . والانقسام - كما رأينا - خلاف طبيعة العقل التي تستوجب الوحدة بين ملكات العقل وأفكاره .

(١) أحمد فؤاد الأهواني : معاني الفلسفة ص ٩٨

وهذه الذريرة العقلية تشبه بعض الشبه (موناذا) لينتز الذي تصور العقل ذرة روحية تربطها ضلالت وثيقة ببقية الذرات الروحية الأخرى التي يتألف منها الجسم الذي هو روحي في حقيقته ومادي في ظاهره .

وقد يعترض علينا معترض بقوله من أدرانا ان العقل لم يكن سوى عارض خارجي اتصل بمادة الكائن الحي - ولنقص بهذا الكائن الخلية البدائية التي تولدت ولادة ذاتية - بعد أن حصلت مادة هذه الخلية على تركيب خاص ، وظروف خاصة تؤهلها للاتصال بالعقل وتفاعلها به ؟ على اعتبار ان هذا الفرض يغنينا عن القول في ضرورة حياة الاجزاء المادية للخلية ، وضرورة وقوف هذه الاجزاء عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام .

هذا هو مذهب الأنسنيين ، الا اننا لا نقبله لأسباب كثيرة ، أهمها ان العقل لا يسعه أن يتفاعل مع الشيء المادي الذي يتصوره الماديون بأية حالة من الاحوال ، لان العقل ما هو الا ملكاته العقلية الخمس وما يحتوي من المحفوظات أي الافكار . وكل هذا لا شبه له بتلك الصلابة المادية الميتة المخالية من الملكات والافكار . كما أن العقل ومحتوياته الفكرية ليس له ذلك الخير المعروف للمادة ولا يشغل مكانا ماديا من الامكنة حتى نقول ان حيزه يتصل بحيز المادة ويتفاعل به . أي ليس للعقل طول وعرض وارتفاع حتى يتصل بطول وعرض وارتفاع الشيء المادي ليجمعه حيا عاقلا . وأنه لا يقبل الانقسام كالمادة الظاهرة لنا ، لأن ملكة الارادة مجرد رغبة نزوعية لا شيء من الاشياء المكانية ، وانها لم تكن نفس الشيء الذي تريده ، وكذلك ملكة الاستنتاج مجرد قابلية منطقية لا شيء مادي . وهكذا القول في بقية الملكات والافكار والعواطف ، حيث ان فكرتي عن الواحد ، وفكرتي عن الاثنين ليستا شيئين واقعيين ولكنهما معاني عقلية اصطلاحية لا شبه لهما بالاشياء الخارجية . فالعقل اذن لا ينقسم بأية وسيلة كانت عكس



اشيء المادى كما يتصوره الماديون القابل للانقسام مهما صغر حجمه .

واذا كان العقل ليس من معدن المادة ولا يؤثر فيها لعدم تحيزه فلا يجوز القول بائصال العقل بالمادة المعروفة لدى الماديين ، ولا المادة بالعقل ، كما لا يسكن الادعاء بأن احدهما يؤثر في الآخر مع انفصال بعضهما عن بعض وتباين طبيعتهما هذا التباين البعيد .

واذا استحال اتصال العقل بمادة الخلية المتغير لها ، واستحال كذلك خلق هذه الخلية الحية من العقل ، ونفينا كذلك صدور العقل من العدم أي من التركيب الكيميائي المجرد من العقل ، فحيث لا مندوحة لنا من اقول بأن هذه الخلية الحية العاقلة بتركيبها الجسماني ما هي الا مجموعة عقول مجردة بسيطة متعاونة ، أى لم تحتو على أى شيء من المادة الميتة . علمنا بأن العقل كل واحد غير قابل للانقسام ، بينما الخلية مركبة من عدة ذرات ، وهذه الذرات مركبة من عدة فوتونات ، وربما تجزأت الفوتونات الى عدة ذرات .

وعليه فانا من الآن وصاعدا نقصد بكلمة ( ذريرة ) أبسط اجزاء الاشياء الواقعة على الاطلاق فوتونا أو ما هو أبسط من الفوتون .

ونؤكد ان الذريرة عقلية ، أى عاقلة بعقل يناسب بساطتها ، كما انها غير قابلة للانقسام . اما لو كانت مادة صرفة غير عقلية لأستحال علينا تصور انقسامها الى ما لا نهاية له كأستحالة تصور وقوف انقسامها عند حد من الحدود ، وهذا هو حل أهم مفارقات « زينون الأيلي » في الذريرة المادية . ولو علم زينون ان كلا من الذرات المادية على مختلف أنواعها يقب انقسامها عند ذرات عقلية بسيطة لزال منه هذا القلق الذى لا يستقر على حال من الأحوال .

ولاحظ ليستر عيا في قول اصحاب المذهب الذري ، فقال « كيف

يجوز لجسم ممتد أن يكون بسيطاً ؟ وانتهى لينتز الى أن هناك تناقضاً في القول ان الذرة ممتدة ، لأن مثل هذا القول يؤدي الى أن الامتداد غير قابل للتجزئة واستتج من ذلك ان العناصر البسيطة هي ذرات غير ممتدة أعني ذرات لا جسمية .<sup>(١)</sup> .

وكذلك « ينكر (ماكجنرت) الفيلسوف البريطاني وجود الزمان والمادة وما يقع عليه المحس . لأنه يعتقد ان العالم روحي مركب من وحدات روحية مرتبة في نظام اولي بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع . وجوهر هذه الروحانيات - أو هذه النفوس - ينحصر في انها تعقل ذاتها أو غيرها ، وهو تعقل يصحبه شعور وجداني أرادي » .<sup>(٢)</sup> .

وربما يقال : ان مجموعة الذرات العقلية المدومة الحيز لا توجد الشيء المتحيز ، كما ان مجموعة اصفار لا توجد عددا من الاعداد . نعم ان لهذا الاعتراض المحتمل الوقوع وجاهته ، الا ان هذه الواجهة تزول اذا علمنا ان الذريرة العقلية ذات الملكات العقلية البسيطة ومنها ملكة الحافظة لأبد وأن تحتوي على المحفوظات ، لأن الحافظة لا تقوم لها قائمة بدون محفوظاتها التي تعتمد عليها الاستنتاج بعملية التفضل المحرك للإرادة ، وتوصلنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب الى أن كلا من محفوظات الحافظة تحتوي على جزء بسيط من كل ملكة من ملكات العقل التي حصل عليها باحتكاكه في الواقع . ومعنى هذا ان المحفوظات أي الافكار العقلية تتضمن جميع الملكات العقلية . لأننا لو أمكننا ازالة افكار العقل المحفوظة في حافظته لذاب العقل وزال من الوجود ، ولم يبق فيه شيء من الملكات .

واذا كان كل عقل مجموعة افكاره كما انه مجموعة ملكاته ، فإن

(١) لينتز : ترجمة البير نصري : المونودولوجيا : ص ١٢

(٢) أولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ١٢٢

عقل الذريرة البسيطة لا بد وأن يكون كذلك مجموعة افكاره أى محفوظات حافظته ، وبدون هذه المحفوظات لا وجود له .

وحيث أن الذريرة البسيطة عقلية خالصة ، أى تحتوي على الملكات العقلية الخمس ، وكل وجودها العقلي هو محفوظات حافظتها ، ولم تمتلك شيئاً غير هذه المحفوظات في حالي انفرادها واتصالها بغيرها من الذريرات البسيطة ، اذاً لا بد وأن ما تظهر به من نور وحركة وامتداد صفات عقلية فيها ، وهذه الصفات هي محفوظاتها التي هي كل وجودها العقلي ، لأنها لم تكن هذه الصفات من غيرها ما دام غيرها لم يكن أكثر من ذريرات عقلية بسيطة تشبهها كل الشبه في صفاتها التي تبدو بها والتي هي عين محفوظات حافظتها .

والواقع بتجموعه لم يكن أكثر من نور وامتداد وحركة ، وهي عين الكيفيات الأولى التي ذكرناها في الفصل السابق . أما الكيفيات الثانية - كما بينا في ذلك الفصل - كالشمومات والطعوم والأصوات - فهي نتيجة احتكاك العقل بحوادث الواقع . ويؤيدنا على ذلك قول علماء الطبيعة المحدثين . ان الفوتونات أبسط دقائق المادة لم تكن أكثر من نور متحرك : والنور المتحرك كما يبدو لنا نظريه لا يخلو من الامتداد ، - وان كان امتداده لا يشبه امتداد المادة - ولو لم يكن تمتداً في الواقع لما كان مرئياً . ولم نعرف غير هذه الصفات الثلاث للفوتونات ، أى الضوئيات . ولو خلت من صفاتها هذه أى افكارها أو محفوظاتها - سبها ما شئت - لما بقى لها وجود ، كما لا يبقى لأي عقل وجود حين زوال افكاره على فرض امكان هذا الزوال .

وعليه فإن كيان الذريرة العقلية لم يكن أكثر من هذه الصفات أى محفوظات حافظتها التي لا تمتلك شيئاً سواها ، والتي هي قوام وجودها



اعقلي كما انها قوام وجودها الواقعي . وذلك بقول ان الامتداد الذي نشاهده في الكون عقلي ، ما هو الا فكرة أي جزء لا يتجزأ من طبيعة الذريرات العقلية لا أفكار في عقولنا كما يدعي المثاليون والتفديون . وكذلك النور والحركة فكرتان أو جزآن لا يتجزآن من عقول الذريرات لا أفكار في عقولنا . وما يؤيدنا على ذلك ما تراه العلوم الطبيعية الحديثة « ان ما نسميه بالعالم المادي هو مجموعة ظواهر شتى تصدر من أصل واحد هو الطاقة . والطاقة في طبيعتها المقصوى أبعد ما تكون عما نسميه بالمادة وأقرب ما تكون لما نسميه بالحياة أو بالعقل أو بالفكر » (١) .

وعلى هذا فظواهر الذريرة أي أفكارها الأولية هي عين الكيفيات الأولى التي نحسها في هذا الكون ، أي النور والحركة والامتداد .

وان سبب عدم اتصاف المادة بالنور عند سكونها النسبي هو انصراف ذريراتها الى التفكير بالامتداد والحركة ، وسبب اتصافها بالنور هو انصرافها عن فكرة الامتداد بعض الشيء الى فكرتي الحركة والنور . لأنها مادامت عاقلة فهي لا تستغني عن العقل ، وبما انها منطوية على نفسها فلا مجال لها بالتفكير بغير أفكارها ، حيث انها لا تصف بغير هذه الأفكار .

ونؤكد ان الذريرات العقلية وما يتركب منها لم تكن أفكار في عقولنا ، بل هي أشياء واقعية خارج عقولنا . بدليل عدم استطاعتنا أن نتلاعب بها كما نستطيع ان نتلاعب بأفكارنا . واذا كانت واقعية مع انها عقلية ، وان كل شيء في هذا الكون يتكون منها ، فمعنى هذا ان الكون بمجموعه عقول بسيطة لها قابلية خاصة على التفاعل والتعاون والتركيب والتطور كما سوف نرى في الفصل القادم .

(١) مبادئ علم النفس العام : يوسف مراد . ص ٥٧

## الفصل التاسع

### العقول الجزئية والعقل العام

ان الذريرة العقلية - على بساطتها - تمتلك جميع ما تمتلكه عقول  
الاحياء الدنيا والعليا من الملكات العقلية الخمس . فهي تصنف بالارادة كما  
تصنف بالحافظة والمحفوظات . وان هذه الارادة في حركة مستمرة مع  
بقية الملكات ككل عقل من العقول . لأن الارادة بدون ما تريد لا وجود  
لها . وهكذا لا وجود لبقية الملكات العقلية بدون عملها المستمر ، الا ان  
نشاط العقل وحيويته يكونان دائما على نسبة امكانياته العقلية . وما هذه  
الامكانيات ان لم تكن أفكاره التي هي سر وجوده ونشاطه التي يتطور  
بكثرتها ويتضائل بقلتها على فرض امكان هذا التضاؤل .

وبما أن الذريرة المتطورة من أبسط العقول ، أي أقلها أفكارا على  
الاطلاق ، فهي أقلها تعقلا ونشاطا . غير أن بساطتها وقلة أفكارها  
لا تحولان دون تطورها النسبي اذا ما وجدت الظروف الملائمة والعوامل  
المساعدة ، لأن كل عقل قابل للتطور ويريد مهما كانت درجته ما دام  
متصفا بالارادة التي لا تنفك عن طلب صالحها الذي يتضمن تطورها ،  
ورفض طالعها بتعاونها مع اخواتها الملكات .

وبساطة الذريرة العقلية ، أي قلة أفكارها تجعلها منطوية على نفسها  
دائما ، ولهذا فهي تجتر أفكارها المحدودة اجترارا يحول دون تطورها ،  
أي دون زيادة أفكارها . اما اذا ساعدتها الظروف الملائمة والوسط المناسب  
فأنتبهت الى ما حولها بعض الانتباه ، عندئذ تزداد أفكارها فكرة جديدة ،

وبهذه الفكرة الجديدة المضافة الى افكارها الاصلية تتطور بعض الشيء ،  
وتتبعه بعض الانتباه بحيث تكون قادرة على اكتساب افكار اخرى من الواقع  
ولو أن الذيريات غير المتطورة ليست متطورة على نفسها لما حال شيء دون  
تطورها جميعا وبأن واحد .

وعند اتصالها بغيرها من الذيريات البسيطة المتطويات على نفسها  
وتفاعلها بها تتزعزعا وتتأثر فيها تأثيرا يوقظها من سباتها ، اي يصرفها  
عن الطوائها الى العالم الواقعي . وهكذا ينظم بعضها الى بعض وتتكاثر  
على هذه الصورة لتكون منها ومن المنظمات اليها الذرة العقلية المركبة  
من ذيرياتها .

وبطبيعة الحال ان ذيرية الذرة الاولى التي سبقت الثانية في يقظتها  
تكون أكثر منها افكارا ولو بفكرة واحدة ، أي ارجح عقلا وأقوى ارادة ،  
والثانية تكون أكثر افكارا من الثالثة ، وهكذا بقية ذيريات الذرة السابقة  
تفضل اللاحقة ، وترأسها ، وكلها منظمات تحت رآسة اولاهها وإرقاهها  
وأكثرها افكارا وأقواها ارادة .

ولو لم تكن اجزاء الذرة منظمات بعضها الى بعض تحت قيادة الذيرية  
الاولى ، أي العقل الرئيسي للذرة لما تماسكت اجزاء الذرة هذا التماسك  
وتعاونت هذا التعاون وتفاعل بعضها ببعض بهذه الوحدة المحكمة .

ولو ان كل ذيرية من ذيرياتها تعمل بمفردها من دون ارتباط  
بغيرها لما بقي سبب موجب تماسكها وتعاونها في الذرة . وعلى هذا فالذرة  
كائن حي ، أي عقلي مركب من مجموعة عضول بسيطة هي الذيريات  
العقلية .

واجزاء الذرة كما تبدو ذات حركات خاصة ، منها السالبة ومنها  
الموجبة ومنها المحايدة . ولو لم يكن بينها ذلك التفاعل المستمر ، وذلك



التفاضل بين بعضها والبعض الآخر لما اختلفت وظائفها وانقادت احدها الى الاخرى هذا الانقياد الذي لا فكاك منه الا يحدث خارق للمعادة ، كالانفلاق الذري الطبيعي او الاصطناعي ، ولأستقلت كل منها عن غيرها واخذت حريتها بقيادة ذاتها .

وأرى ان تفاعل ونشاط ذرات الذرة واتحادها في العمل لا يخرج عن حيز الذرة ، ولم يكن بدافع خارجي ، لعلنا ان الكون جميعه عند تحليله لم يكن أكثر من ذرات متشابهة لا سلطان لاحدها على الاخرى ولهذا فلا بد وان يكون هذا التفاعل والتعاون من سبب داخلي عقلي ، أي من سيطرة بعضها على بعض وانظمامها تحت قيادة اولاهها وارفاقها واكثرها افكارا وسلطة .

مع العلم ان اعترافنا بعقلية الذرة يتضمن اعترافنا بعقلية كل من ذراتها ، لأن العقل بسيط لا ينقسم على ذراتها القابلة للانفصال بعضها عن بعض . ولا يمكن ان تكون الذرة المركبة ذلك التركيب المحكس ذات عدة عقول يعمل كل منها على حدة بحيث لا يعلم احدها بالآخر . ولو كان ذلك كذلك لفقدت شخصيتها وتماسكها ولتبددت اجزاؤها اباديدا . ولهذا أشبه نظام ذرات الذرة العقلية وترأس ارفاقها أدناها وانظمام جميعها الى ذرة رئيسية عقلية بنظام الجيش الدقيق الذي يخضع بعضه لبعض ، وانظمام افراده على اختلاف رتبهم تحت قيادة عليا لا تقبل التنافر والعصيان .

ولو ان افراد الجيش على رتبة واحدة وكفاءة واحدة لدب التنافر والفساد بينهم وفقدوا النظام الذي يتطلب تفاوت الرتب واختلاف الكفاءات . والعالم الكبير ماكس بلانك صاحب جائزة نوبل للمعلوم الطبيعية يقرر : ان حركات الكهربيات لا يسيطر عليها قانون معروف وانك لا تستطيع

ان تنبأ عن اتجاه الحركة التالية لكهرب من الكهربيات حول النواة ،  
ويقول مورجان « ان الذرة المادية لا تخلو من عقل ولكنه على قدرها ،  
ومن التركيب المادي تنبثق عقول اخرى » ويرى سنيسر « ان الوجود  
ليس بمؤلف من مادة ميتة بل هو وجود حي في كل جهة من جهاته ،  
حي بأعم معاني هذه الكلمة » ومن رأي اسطس « ان وصف الذرات  
المادية بالسمخات الكهربائية تقرب مسافة الخلف بين المادة الحية والمادة  
غير الحية » ولينتز بالإضافة الى اعترافه بروحية (المونادا) وهي اسسط  
الذرات العقلية - على حد قوله - يقول برأس بعضها بعضا في الاحياء  
المركبة منها « كل مونادا خائكة تجد دائما مونادات أخرى تخضع اليها  
وتكون جسمها المعضون » (١) .

ويقول ايضا « تكون كل مونادا مع الجسم الخاص بها جوهرا حيا .  
فليست الحياة منتشرة في كل مكان ، ومرتبطة (بالاجسام) فحسب ، بل  
ان المونادات على درجات لا متناهية ، بحيث يتحكم بعضها ببعض الآخر  
تحكما متفاوتا بالدرجة » (٢) الا انه لم يذكر لنا سبب تفاوت درجات  
المونادات ولا نوعية عقولها .

مع العلم ان الذرة منطوية على نفسها ، اي ان ذيراتها الرئيسية  
لا تفكر بما هو خارج محيط ذيراتها المروسة التي تكون منها الذرة  
بدليل عدم تطورها بسفردها الا بحدت مهم خارجي لا ينسب لكل ذرة من  
الذرات . ولو لم تكن الذرات جميعها منطويات على نفسها لما وجدنا ما  
يحول دون تطور جميعها وبثان واحد .

وليس بمستحيل اكتساب الذرة الافكار الجديدة الواقعية ان وجدت  
الظروف المساعدة والبيئة الملائمة ككل عقل من العقول الجزئية ، الا انها

(١) المونادولوجيا : ليمنتز : ترجمة البير نصري . ص ٩٢

(٢) المونادولوجيا : ليمنتز : ترجمة البير نصري ص ١٠٣

نادرة الحدوث • ولهذا لا نوافق اولئك الكيميائيين في قولهم ؛ ان مجموعة من العناصر المادية كالهيدروجين والاكسجين والكربون والنيتروجين وغيرها من الاملاح في وسط خاص وحرارة معينة بوسعها ان توجد الحياة من المادة الميتة من العدم ، لأن العدم ليس بشيء حتى يوجد غيره ، ولأن الحياة المستحدثة بحاجة ماسة الى بذور حية تسبق وجودها المستحدث الجديد •

ولكننا نوافقهم ان يقولوا ؛ ان هذه المجموعة من الذرات في وسط خاص وحرارة خاصة مكنت عقول الذرات من اليقظة والنشاط والاتفات الى الواقع واكتسابها شيئا من الافكار الجديدة • ولا بد وان احداها سبقت الاخرى في هذه اليقظة لترأس اولها في اليقظة غيرها المتأخرة ، لأن عقول الذرات ليست كلها على درجة واحدة ، ولكنها متفاوتة على نسبة ما لكل منها من الافكار ، ليم لأرقاها ان ترأس ادناها وليحصل الانسجام الذي لا بد منه لأجزاء الخلية • ولولا هذه الرئاسة والقيادة لأستحال على ذرات الخلية الترابط والتعاون ، ولتفرقت شرا مفرق ، كل منها حسب هواها واتجاهها الخاص ، ولما استطاعت الخلية ان تصف بالوحدة العقلية المشابهة للوحدة العقلية التي يتصف بها كل من الاحياء العليا والدنيا • ومعنى هذا ان الذريرة الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المتولدة ولاداء ذاتية تحتوي على شيء لا بأس به من الافكار بحيث يمكنها من ان تعرف بعض الشيء عن بعض ما يحيط بها فتوجه اليه دون غيره وتستفيد منه حسب افكارها التي اكتسبتها بحيواتها التطورية من الذريرة الى الذرة الى الخلية ولولا الافكار الموجودة في كل من اجزاء الخلية قبل ان تتركب منها هذا التركيب الجديد لما تميزت الخلية بشيء عن أي شيء مادي لجهلها كل شيء عما يحيط بها •

والخلية المتولدة ذاتيا تأخذ في التطور شيئا فشيئا بتكاثر افكارها



فتورث هذه الأفكار بعد رسوخها لخلفها • وعندما تتطور بالنساقها بغيرها  
تترأس هذا الغير بحكم الأسبقية التي تميزها بالنضوج والنشاط النسبيين  
وعندما يزداد تطورها وتلتحق بها خليتان ترأس الأولى الثانية ، وتزعم  
الثانية الثالثة • وهكذا تستمر في التطور بكترة المنضجات اليها حتى  
تكون منها ومن المنسقات بها الأحياء الدنيا والعليا ذات الخلايا الكثيرة ،  
تحت قيادة الخلية الأولى الرئيسية ذات الذرة الرئيسية التي تحتوى على  
الذريرة العقلية الرئيسية ، أي العقل الرئيسي • وبعبارة أخرى  
إن عقل كل من الكائنات الحية من أدناها إلى أعلاها هو الذريرة الرئيسية  
للذرة الرئيسية في الخلية الرئيسية •

ولهذا ارى ان خلايا الدماغ هي أقدم وارقي خلايا الجسم ، وان  
الخلية الرئيسية ذات العقل الرئيسي أي الذريرة الرئيسية في محل مسا  
من هذا الدماغ • • • • • وأخيرا أنه [ لينتقز ] سبق عصره عندما اعتبر  
الأجسام مجموعة موناذات ، فالعلم أثبت حديثا أن الجسم هو عبارة عن  
مجموعة خلايا حية تحيا كل منها حياة خاصة ومستقلة ، ولكنها تابعة  
الواحدة إلى الأخرى • ولما قال أن كل شيء حي في الطبيعة فإنه سبق  
العلم الحديث الذي أثبت أن الذرة قوة تعمل دائما ، (١) •

وسيطرة ذريرة الحي الرئيسية ، أي عقله الرئيسي على ملايين  
خلاياه وملايين ملايين ذراته وذريراته العقلية المتفاوتة في درجاتها العقلية  
والتفاعلة بعضها ببعض تفسر لنا كيفية اتصال العقل الرئيسي بالواقع بعد  
اجتياز ذريراته المرؤوسة له والمتفاعلة به • ولا سيما إذا ما علمنا أن  
جسم الحي مكون من عقول خالصة ، وليس من روح ومادة كما  
يتوهم النواهيون • ومعنى هذا أن ملكة ادراك الذريرة الرئيسية ذات  
الحواس الخمس تؤثر بنا تليها من الذريرات تأثيرا عقليا ، وهذه تؤثر

(١) لينتقز • البر نصري : المونادولوجيا ص ٢٦

بما تلها الى ان يصل ادراكها الى آخر الذريرات الخارجية اي خلايا  
البشرة المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا . وذلك كجزئيات السلك التي توصل  
الكهرباء من احد طرفيه الى طرفه الآخر .

بهذه الطريقة الامتدادية يتصل العقل بمواضيع الواقع اتصالا  
مباشرا . ولم يكن العقل قابعا في مكانه بانتظار اخبار وسله العقد العصبية  
عن مواضيع الواقع كما يذهب التقديرون وغير التقديرين . بدليل ان الذريرة  
الرئيسية اي عقل الكائن الحي اذا ما انصرف الى افكاره الخاصة انصرفا  
كلها عندئذ لا يشعر بدقات الساعة اقربيه منه مهما علت ، بل وقد  
يؤدي جسمه وهو لا يحس بهذا الاذى . اما اذا انصرف عن افكاره  
عند ذلك تنتشر ملكة ادراكه في جميع انحاء جسمه لتخرج الى بشرته  
المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا .

وهكذا - على ما ارجح - يكون الاتصال التلثائي بين عقل انسان  
وعقل انسان آخر على بعد الوف الاميال ، يجتاز سلسلة من ذريرات  
الكون العقلية الواحدة بعد الاخرى حتى يصل الى من يريد بعينه  
اجتياز ذريرات جسمه الخاصة . وبعبارة اوضح ؟ ان عقل المتصل  
يمتد بسلسلة من ذريرات الكون العقلية المتصلة الحلقات الى عقل المتصل  
به كما تمتد القوة الكهربائية بسلكها الموصل بين جهازين كهربائيين .

وقولنا هذا يوفق بين الرأيين المتعارضين في الاتصال التلثائي ، حيث  
ان بعضهم يدعي ان هذا الاتصال يتم بواسطة ذبذبات اثيرية متصلة الموجات  
بين دماغ المتصل ودماغ المتصل به . اما البعض الآخر فيكتفي بالقسول ؟  
انه يتم بواسطة قوى روحانية لا علم لنا بحقيقتها .

وما هذه القوى الروحانية ان لم تكن ذقائق الاثير . أو الفوتونات ؟  
اي الذريرات العقلية كما نسميها ؟ والفوتونات على ما يعتقد بعض كبار  
العلماء من الاثير والى الاثير تعود .

والإتصال بين العقول المتباعدة (التلثائي) على ندرته ، من الحقائق المعترف بها من قبل أغلب العلماء المتخصصين « وهناك في نشاطنا ما يتجاوز الوجدان (العقل) مثل هذه الخاصة التلثائية التي أصبحنا جميعنا أو معظمنا نسلم بها ، أي هذا الإحساس الذي نحسه عندما نكون بعيدين عن قريب نغزه أو صديق نحبه تقع به حادثة أو وفاة . فكأننا قد رأينا كل ما حدث حتى لبكي مع أن ما بيننا وبينه لا يقل عن مائة أو ألف كيلومتر . ولم يعد شك في صدق هذه التلثائية أي الإحساس عن بعد . وهي بالطبع فوق الوجدان . هي انتقال تطوري جديد ، <sup>(١)</sup> .

\* \* \*

والإتصال التلثائي ، والأمواج التورية ، وانتقال الصور والأصوات على أجنحة الأثير ، والتفاعل المستمر بين أجزاء الكسوف بإجمعها بحيث أن أقل حادثة في الكون تؤثر في جميع انحنائه ، وعقلية جميع دقائقه البسيطة والمركبة ، كل هذا يجعلنا نؤمن بأن الوجود وحدة عقلية لا انفصال لبعض أجزائه عن البعض الآخر . وذلك كوحدة العقل الجزئي مع كثرة ملكاته وأفكاره ومواطنه التي لا نكاد لأحداها عن الأخرى .

وحتى الآن لم يقرر العلماء بعد : هل الكون مستل ، أم متخلخل . ولو كان ماديا كما يقول البعض لكان متخلخلا لسم لذراته حركتها وتميز بعضها عن بعض . ولولا هذا التخلخل مع ماديته لأصبح الكون كتلة ممتدة كصخرة واحدة لا تعرف لأطرافها حدود ولا حركة . كما أن التخلخل لا يناسب التفاعل المستمر بين أجزاء الكون جميعها إن كانت مادية .

وهذا التناقض يزول إذا ما علمنا أن الوجود بمجموعه ذرات عقلية متحركة بحركة عقلية ، ليصبح التخلخل ضروريا بالنسبة الى أجزاء

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ٤٤



الكون كصورية انفصال افكارنا في عقولنا بعضها عن بعض مع انها والمكانات العقلية التي تضمها شي واحد لا يعرف التجزئة والانفصال أو التخلخل .

وكما ان الذريرة مجموعة افكارها العقلية ، والذرة مجموعة ذريراتها العقلية ، والخلية مجموعة ذراتها وذريراتها ، وكل من الكائنات الحية الدنيا والعليا مجموعة خلايا وذرات وذريراتها ، كذلك نقول ؛ ان الوجود كائن عقلي عام . وكل اجزائه عقول جزئية فيه على مختلف درجاتها من الذريرات البسيطة الى الاحياء العليا كالانسان وما هو ارقى من الانسان ان وجد . ولم يكن هنالك في هذا الوجود ما هو خارج عنه .

والعقل العام ككل عقل من العقول لا بد له من محفوظات لحافظته ليتم له التحلل . الا انه لم يكتسب هذه المحفوظات مثلنا من الواقع لعدم وجود كون واقعي خارج عنه ، اي خارج محفوظات حافظته او افكاره - سيما ما ثبت - التي هي هذه الحقائق الكونية العقلية على مختلف انواعها ودرجاتها .

وليس من المستطاع القول ؛ ان العقل العام بالنسبة الى الكون ذريرة عقلية رئيسية فيه كالذريرة العقلية الرئيسية بالنسبة الى الكائن الحي ولو كان ذلك كذلك لأصبح متطورا من الذريرات البسيطة البدائية كبقية العقول الجزئية المتطورة درجة بعد درجة . ولكن الكون قبل تطور العقل العام والعقول الجزئية مجرد ذريرات بسيطة متشابهة كل التشابه ولا غير ، ولما وجدت القوانين الطبيعية التي تدير على موجهها الحوادث الطبيعية بمختلف انواعها . لأن الذريرة قبل تطورها لم تحتو الا على بعض الافكار العقلية المحدودة ، وما فيها تلك القوانين الطبيعية الدقيقة كل الدقة والكثيرة كل الكثرة ، والتي تدل على حكمة موجدها ، او حكمتها هي ان كانت ازلية ولم يوجد موجد . كما ان هذه القوانين

لم تخلق نفسها بنفسها من العدم لأفقارها الى الموجد المريد ، والارادة لا توجد - كما علمنا - بلا اخواتها الملكات العقلية ، والعقل الخالق لقوانين الطبيعة المكتنفة لجميع محتويات الطبيعة لا بد وان يكون على جانب كبير من القدرة والتدبير .

ولولا هذا القانون الطبيعي لما وجدت كل من الألكترونات والبروتونات والنيوترونات من مقادير معينة من الفوتونات ، ولما صار كل عنصر من العناصر من مجموعة خاصة من هذه الدقائق الذرية ، ولما صار الماء مثلا من امتزاج مقادير لا يتعداها من الهيدروجين والاكسجين ، بل ولما تطورت العقول على مختلف درجاتها والمواضع الطبيعية على مختلف انواعها . لأن هذا التركيب يسير على قانون خاص ، ليس من وضع الذريرات البسيطة كل البساطة والمنطوية على نفسها كل الأنطواء . ولو لم يكن هذا القانون لبقيت الذريرات على بساطتها وتفرقها ، واذا ما تجمعت لتجمعها عفوي فوضوي لا يفيدنا شيئا لانه بلا قصد ولا نظام ولا تطور .

ولو لم تكن هذه القوانين عقلية لما استطاعت ان تؤثر بالحقائق الطبيعية العقلية المتنوعة . لهذا فان القوانين الطبيعية العقلية لم تصدر من لا شيء ، وان صدرت من شيء فلا بد وان يكون عقليا ، او انها نفس هذا الشيء العقلي .

وحيث انه لا وجود للقوانين الطبيعية بدون الذريرات وما تركيب منها من الحقائق الطبيعية ، لبطالان عملها بدون وجود ما تعمله ، وما لا عمل له من العقول لا وجود له ، فهي اذن ملازمة للحقائق الطبيعية ملازمة الظل لصاحبه ، ولا بقاء لها بدونها .

وعليه فالقوانين الطبيعية لم توجد قبل الاشياء الطبيعية لعدم وجود ما تعمله قبلها ، ولم توجد الذريرات من العدم قبل تطورها ، لأن كلا

من الذريرات منطوية على نفسها ولا تعرف عن غيرها شيئا ، ولم توجد لها  
بعد تطورها ، لأنها لا تتطور بدون هذه القوانين . بالإضافة الى ان  
الذريرات البسيطة اقل من ان توجد غيرها من الاشياء ، ولا سيما القوانين  
التي تدل على سمو وعمومية موجودها ، او انها هو هذا العقل السامي  
العام .

وحيث انه لا وجود للقوانين بدون الحقائق ، ولا وجود لها قبلها  
ولم توجد الحقائق ولا غيرها لعدم وجوده ، فلا بد وان تكون ازلتها  
كأزلية الكون ولا شكك لها عنه بأي حال من الاحوال . وخاصة بعد ان  
علمنا بانهما عقليان ومن معدن واحد . والذي يجعلنا نؤكد ان لا عقل  
فوق هذه القوانين والاشياء ، هو يقينا بأننا لو تصورنا زوالهما لما امكننا  
عندئذ تصور بقاء عقل عام ولا اي وجود عقلي ام غير عقلي . وذلك  
لعدم وجود ما يعمله العقل حين ذلك ، ولأن العمل شرط لازم لوجود  
اي عقل من العقول ومنها العقل العام . ولهذا نقول ان الوجود بكل  
محتوياته وقوانينه هو العقل العام ولم يكن شيئا سواه .

وحيث ان العقل العام لا وجود له بدون محفوظات حافظته اي  
افكاره ككل عقل ، ولم يكن هو بشيء . كما علمنا آنفا - غير الطبيعية  
وقوانينها ، فلا بد وان تكون افكاره اللازمة لوجوده عين هذه القوانين  
والاشياء .

ولا يمكن القول بأن الذريرات وما يتركب منها مستتبة بوجودها  
عن العقل العام ذي القوانين الطبيعية ، وانها ليست من افكاره . ولو كان  
ذلك كذلك لأستغنى هو بقوانينه ايضا وكانت كل وجوده اي افكاره .  
ولكن ضرورة وجود الذريرات لوجود القوانين وازليتهما وعدم امكان  
انفصال احدهما عن الآخر مع عقليتهما ، وعدم وجود كل شيء غيرهما ،  
كل هذا يفرض علينا القول بانهما وحدة عقلية عامة . وبعبارة اخرى ،



انهما افكار العقل العام الذي لا وجود له بدون افكاره • وقولنا ببساطة الذريرة معناه ان افكارها قليلة جدا بدرجة لو أزيلت منها فكرة واحدة - على استحالة ذلك - لما بقي لها وجود بعد ذلك • لأن ملكاتها العقلية تحتاج مقدارا كافيا من الافكار ليتم لها العقل ، وبدون هذا المقدار الكافي يستحيل عليها التفكير المحرك للأرادة ، ولا عقل بدون حركة عقلية تناسبه •

\* \* \*

فالذريرات والذرات والخلايا والأحياء الدنيا والعليا ، هذه الأحياء المختلفة الدرجات والامكانيات جميعها افكار عقلية في العقل العام • وانه لم يكن شيء غير هذه الموجودات العقلية الفكرية • كما ان كل عقل جزئي لم يكن بأكثر من افكاره البسيطة وافكاره المركبة ، وهذا مقارب لما قاله الفيلسوف لطرز • فهو [ لطرز ] يفهم من وجود الشيء ان له علاقات ونسبا مع غيره ، او انه قوة الشيء على ان يؤثر في غيره ويتأثر به • ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب الا اذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات • ولهذا يعتبر هذا الفيلسوف افراد الموجودات مجرد حالات او تغيرات في جوهر واحد عام يسميه احيانا بأسم «المطلق» • على انه يرى ان افراد الموجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة اذا نسبت الى كل منها نوعا من الحياة العقلية تشبه الحياة التي لنا <sup>(١)</sup> الا انه لم يعرفنا بكيفية استقلال هذه الوحدات عن عقل المطلق الذي يضمها • وعدم وجود ما هو خارج العقل العام يجعل ادراكه دائما ادراكا مثاليا لا واقعا ، وذلك ك تفكير العقل الجزئي بافكاره الخاصة • ويكـون الفرق الوحيد بين عقل العقل الجزئي والعقل العام هو ان الاول يدرك أفكاره الخاصة عند انطوائه على نفسه كما يدرك مواضع العالم الواقعي بانصراف

(١) كوكبه : ترجمة ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ١٨٠

ملكة ادراكه اي احساسه اليها . بينما العقل العام لا يستطيع الا الانطواء على نفسه لعدم وجود كون آخر يكون موضوع ادراكه ، ولأنه ككل موجودات هذا الوجود العام الذي لا وجود غيره . وهذه الموجودات اي افكار العقل العام لابد وان تكون اذلية فيه يتصرف بها كما يتصرف العقل الجزئي بافكاره . فالعالم مكون من اجسام ، والجسم مكون من ذرات ، والذرة في نهايتها اشعاع ، والاشعاع هزات في الفضاء والهزة حركة والحركة في صميمها حبة رياضية تقدر بالمعادلات والاعداد ، والحبة الرياضية فكرة . اذن فالجسم فكرة والعالم المادي مجرد افكار ، ولكن الافكار لا تقوم بذاتها بل محتاجة بالضرورة الى محل يتطليها ويحيط بها . ولذلك لم يعد بد من التسليم بضرورة عقل كلي يتسل هذا العالم ويحتويه ، وهذا العقل هو ما نسميه بلفظ الدين الله .

هذا ما ذهب اليه السير آرثر ادينغتون . اما مذهب اينشتين عن المكان والزمان ، ومن اتصافهما نجمت الحركة ثم تجمدت الحركة فكانت المادة . وكانت الاجسام ، ولكن مضمونها المكان والزمان مجرد نسب تحسب في الاذهان ، ولا تقدر الا في وعي الانسان ، مما يؤذن بالقول بأن الكون افكار . والكون عند اينشتين كروى كفقاعة الصابون ، وهو يخضع لهندسة المكان - الزمان ، اما فيما بعد المنحنى الكوني فقد توجد اكوان لا تخضع لهذا النظام الهندسي ، مما يرجح مزاعم الروحانيين بوجود كائنات متناثرية لا مكان لها ولا زمان تكمن وراء هذا الكون . (١)

(١) مجلة الاديب عدد يناير ١٩٥٥ ص ٥٧ محمد فرحات عمر .

## الفصل العاشر

### علاقة العقل بالدماع والجسم

ان وحدة ملكات العقل ، وتزعم الذريرة الرئيسية العقلية على جميع ذريرات وذرات وخلايا جسم الكائن الحي اللتين توصلنا اليهما في الفصول المتقدمة ، لم تتركنا مجالاً للمقول بان بعض الامراض الدماغية تعدم الذاكرة من العقل ، كما ادعى ذلك بعض العلماء . ومنهم من لم يكتف بهذا حتى عين مكانا خاصا في اندماغ المصدق ، وآخر للمقدر ، وثالثا للمرديلة ، الى غير ذلك من الصفات الاخلاقية والعواطف النفسية . كأن الدماغ حانوت ضخيم ، في كل مكان منه بضاعة خاصة يمتلئ بها او يفرغ منها حسب العرض والطلب .

ولا اخصور امكان خلو العقل من الذاكرة مرة واحدة بأي حال من الاحوال ولو خلى عقل انسان منها لما استطاع أن يفضل الخبز على الحجر عند جوعه ، ولا الماء على النار عند عطشه ، ولا اي شيء دون غيره عند حاجته اليه ، بل ولم يبق لديه حاجة ما لعيدم تذكرها ، وعدم تذكر كيفية الحصول عليها ، وما يلائمها من امور . وعندئذ يجهل اية قيمة لأي شيء من الاشياء . وبعد انعدام قيم الاشياء لا بد وان يتوقف العقل عن القيام بأي عمل من الاعمال ، وذلك لتوقف ارادته التي تعتمد على ملكة الاستنتاج التي تفاضل بين الاشياء بمقابلتها بالافكار التي تعرضها عليها الذاكرة .

وعند اختفاء الذاكرة والارادة والاستنتاج يختفي الوعي الذي



هو نتيجة تفاعل هذه الملكات بمواضع الواقع ومحفوظات الحافظة .  
وهكذا يزول العقل بمجرد زوال ملكة الذاكرة ، بل وينعدم بالعدم  
اية ملكة من ملكاته الخمس .

ولكن من الجائز اقول بضعف الذاكرة بعد قوتها ، او قوتها بعد  
ضعفها ، كما ينطبق هذا القول على بقية الملكات . وسبب ذلك على ما  
نعقد هو مجرد ضعف احداها لحساب غيرها ، ولم يكن نتيجة امراض  
دماغية . ثم نلاحظ ضعف الذاكرة عند العباقرة من المفكرين والمخترعين ؟  
بينما ملكتهم الاستنتاجية على اتم ما تكون من القوة واشتيا . بعكس سواد  
الناس الذين هم على اتم ما يكونون من التذكر والانتباه الى الواقع ،  
بينما ملكتهم الاستنتاجية لا تعرف ذلك الشاغل الشغل في التعسيق والتحليق  
للحصول على النتائج الباهرة والحقائق السامية .

ولا اعتقد ان تركيب الدقائق الدماغية ، او احجام الادغة ، دخل  
في هذا الاختلاف بين العباقرة والسواد . ولكن الفرق الوحيد ، هو  
اختلاف محتويات ذيراتهم الرئيسية العقلية ، اي اختلاف محتويات  
عقولهم بعبارة اخرى كما وكيفا .

وكثرة الافكار الاستنتاجية نسبيا للعقل العبقري وأهمية بعضها ،  
وقوة تركيز هذا العقل مع اتريته والظروف المساعدة على ابراز المواهب ،  
هي سبب افضليته على العقل العادي ، اي سبب قوة استنتاجه وخصوبة  
خياله . وهذه المميزات هي التي تصرف العقل الراقى الى جلائل الافكار  
وخوالد الاعمال . كما تجعله منطويا على نفسه ، جالسا على شاطئ محيط  
افكاره ليفحص بين الحين والآخر المبحث عن اللآلى الغالية .

مع العلم ان انطواءه هذا سر ظاهرة بلادته البادية على وجهه ،  
والتي لا يرى السطحيون ما وراءها . كما انه سر ضعف ذاكرته . وما

هي الذاكرة ؟ أليست عارضة أفكار لمملكة الاستنتاج ، لتقارن الاستنتاج بدورها بين حوادث الواقع والأفكار المحفوظة عنها في الحافظة ؟ وكيف لا تبدو البلاهة على العبقرى ، وذاكرته مشغولة في أغلب أوقاتها بأفكار الحافظة دون الواقع ، بعكس الرجل الاعتيادي المنصرف بذاكرته إلى الواقع دون الأفكار في أغلب الأحيان ؟ \*

أما الاستنتاج فملكة داخلية ، أي لم تكن كملكية الإدراك ذات المواضيع الخارجية ، ولا كالذاكرة التي هي همزة وصل بين الأفكار الداخلية والمواضيع الخارجية . ولهذا نجدنا عند العباقرة الانطوائيين انشط منها عند العوام الانبساطيين .

لذلك لا نرى أن كبر وصغر حجم الدماغ له دخل في قوة العقل وضعفه كما يقول البعض .

وبعد ان اوضح سلامة موسى علاقة قوة العقل بحجم الدماغ ، استدرك بقوله « قلنا ان ضخامة المخ تدل ، في ضوء التطور ، على زيادة الذكاء . ولكن هناك برهان حاسم جازم على هذا الرأي . وربما يكون للذكاء اصل في توزيع الشرايين ومرونتها في خلايا الدماغ ، أي ان القدرة على الذكاء تحتاج الى شبكة من الشرايين الصغيرة العديدة التي تغذي المخ بالدم . فاذا كانت هذه حسنة انتظم غذاء المخ وزادت القدرة على التفكير والعكس يحدث العكس » (١) .

وبما ان العقل هو ملكاته العقلية الخمس ، وان عواطفه تتجسّد أفكاره السلبية والإيجابية المصنفة داخل العقل ، أي داخل الذريسة الرئيسية العقلية لهذا لا يبقى مجال للقول بان السرور مكانا ما في الدماغ غير مكان الحزن ، وللمحب مكانا غير مكان البغض . لعلنا ان السرور

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ١٤

والحزن والحب والبغض من العواطف المتدمجات بالعقل • ويشار كنا  
برأينا هذا سلامة موسى ايضا بقوله • ولكن البحث العلمي اثبت ان نظرية  
الكفاءات هذه غير صحيحة ، اي انا لا نستطيع ان نعين بقا خاصة في المخ  
تدل احداها على الصدق ، والاخرى على الغدر او الرذيلة او الفضيلة •  
ولكن الحرب الكبرى الاولى ، بما حدث فيها من اصابات مختلفة ومتعددة  
في المخ ، اثبت شيئا يقارب مزاعم (جول) وهو ان هناك مراكز معينة في  
المخ للنظر او حركة اليد او الكلام او غير ذلك مما يصيب المخ في احدى  
هذه البقع عجز المصاب عن الكلام او عن تحريك الايهام او  
عن الرؤية • (١)

ومزاعم (جول) معقولة ، لأن اعصاب النظر واليد واللسان المتصلة  
بالدماغ ليست من العقل في شيء ، اي ليست من افكار العقل او عواطفه ،  
ولكنها اعصاب جسمية دماغية من الممكن اصابها بالتر أو الشلل ومختلف  
الامراض ، كما يمكن ذلك في بقية اعضاء الجسم • لعلنا بان صلة  
العقل ، أي الذريرة العقلية الرئيسية ببقية اعضاء الجسم التي هي ذريرات  
عقلية كذلك • صلة مجاورة وتفاعل نتيجة هذه المجاورة كما اوضحنا  
ذلك في الفصل السابق •

ولقد احسن برجسون بقوله : ان الشعور (اي العقل) معلق بدماغ  
وليس هو الدماغ بالذات : ولكنه لم يعرفنا بساهية هذا الشعور وكيفية  
علاقته بالدماغ • اما قوله بان الشعور والمادة ومنها الدماغ يتدفقان من  
مصدر حيوي عام واحد ، كالنافورة المتدفقة بالماء ، وان القوى المتدفقة  
هي الشعور ، والقوى المتساقطة هي المادة ، فانه تشبيه شعري جميل الا  
انه لم يعرفنا بحقيقتيهما وحقيقة مصدرهما تعريفا علميا مقبولا •

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ١٢٠



وقد علما في الفصول المتقدمة ؛ ان لا حافظة بلا محفوظات ، ولا عقل بلا حافظة ، وان العقل يتطور كلما كثرت محفوظاته ، اي افكاره ، وانه يزول مرة واحدة بمجرد انعدام افكاره ، على فرض امكان هذا الانعدام . وهذه الآراء التي اكثرنا من الاستدلال على صحتها ، تنفي انقول بانطباع الافكار في خلايا الدماغ ، كما تنطبع الالفاظ على الاسطوانة الفوتوغرافية . ولو صح هذا التشبيه لكان في الدماغ مكان لكل ملكة من الملكات ، ولكل عاطفة من العواطف ، ولكل فكرة من الافكار . وعندئذ يستحيل علينا تصور تفاعل الملكات بالعواطف او الافكار ، مع تباعد بعضها عن بعض لاستنتاج افكار جديدة مركبة . كما يستحيل علينا تصور تطور العقل المجاور لافكاره بهذه الافكار نفسها ، ان لم يضمها اليه وتحسب به .

وان كل فكرة ما هي الا تصور عقلي لا شيء مادي . ففكرتي عن قلم من الاقلام الواقعية ، ما هي سوى صورة فكرية تصورها ولا أحسها . ومن مجموعها يتكون العقل ، وليست لها تلك الصفات المادية كالامتداد المادي لتتطبع او تلتصق بامتداد خلايا الدماغ . ولو كانت عقلية والدماغ ماديا لما تم اتصالهما لأختلاف طبيعتهما اختلافا يجعل اتصالهما وتفاعلهما من المستحيلات . وذلك كما يقول الفيلسوف دريش : ان العقل الانساني يسجل التجارب التي يحصل عليها الانسان في حياته ويخزنها في صور فكرية ؛ وهذا الحفظ وان كان مسكنا لبعض الآلات الميكانيكية - كالآلات الحاكية مثلا - الا ان الحفظ الآلي يختلف كل الاختلاف عن حفظ الافكار ؛ لأن هذا الأخير يمكن استخدامه في توليد افكار اخرى جديدة<sup>(١)</sup> ومن الأدلة العلمية على ما ذهبنا اليه ، هو انه عندما يُقطع جزء من دماغ

(١) أولف : ترجمة ابو العلا عفيفي : فلسفة المحدثين والمعاصرين

أنسان ، يعود بعد القطع على حالته العقلية الأولى ولم ينقصه شيء من الأفكار أو العواطف أو الملكات .

وإذا كانت الأفكار غير منتشرة في خلايا دماغ الإنسان ، وهي لا تعدى دماغه ، فعند ذلك يكون قولنا في تركيز الأفكار في ذريرة دماغه الرئيسية العقلية مقبولا من كل الوجوه .

وإنهم مشجع على المذهب المادي ، هو ما يظهر لنا من الصلة القوية بين الجنون ( الذهان ) ومرض الدماغ . وعلى هذا الأساس بنى بعض العلماء وخاصة الأطباء منهم ، اعتقادهم بمادية العقل ، أي أن العقل نتيجة نشاط مادة الدماغ . ولكن إذا ما أمعنا النظر في وحدة الملكات العقلية مع أفكارها التي هي خلاصة العقل ، ولأحفظنا بساطة العقل التي لم تقبل الانقسام بحال من الأحوال ، مع قبول الكتلة الدماغية للانقسام ، أمّا بأن أفكار العقل لم تكن منتشرة في ذرات الدماغ ، ولم يكن لكل من العواطف مكان في الدماغ ، كما يتوهم النواهيون . وعندئذ لا مفر لنا من التسليم بأن العقل ليس هو الدماغ ، وإن كان في داخله ومن سعده ، ويؤثر أحدهما بالآخر هذا التأثير الواضح ، ولا مندوحة لنا من القول بأن العقل هو الذريرة العقلية الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المتراصة على جميع خلايا جسم الكائن الحي ، ومنها خلايا الدماغ .

ولقد علمنا في الفصل السابق ، أن العقل عند اتصاله بالواقع ، يمد ملكة ادراكه في خلايا الدماغ القربيات منه ، ومنها إلى بقية خلايا الجسم حتى يصل إلى البشيرة ذات الأعضاء الحسية . أما إذا مرض الدماغ وتضخمت خلاياه التي هي بمثابة همزة وصل بين العقل والواقع ، فقد ذلك بقية العقل في مكانه ، لأنفصاله عن الواقع ، ولعدم وجود ما يعنله سوى اجترار أفكاره الخاصة . فتغلب عليه عواطفه لاحتفاء الواقع منشط العقل المزاجي القوي للعواطف .

وما هو الجنون المطبق ، ان لم يكن تغلب العواطف على العقل بحيث ينسبه كل شيء غيرها ؟ وعند زوال أعراض المرض بشفاء الخلايا يستقيم العقل لاتصاله بالواقع مرة ثانية من دون أي عائق يعوقه . ولهذا أفضل تسمية جنون الذهان بالفصام ( الشيزوفرنيا ) ، لأن هذه التسمية تعبر أدق تعبير عن انفصام عرى الخلايا التي توصل العقل بالواقع ، إلا ان الفرق بين انطواء العقري وانطواء المريض بعقله هو ان انطواء الاول متقطع بحيث أن اتصاله بواقعه بين الحين والآخر أكثر من انفصاله . وعندئذ يكون على علم تام بحقيقة واقعه وخياله ، ولهذا يسيطر على نفسه في الحالتين ، غير أن انطواء الثاني مستمر وبدون انقطاع الا نادرا ، وهذا الاستمرار ينسبه واقعه نسيانا يكاد أن يكون تاما بحيث تنعدم سيطرته على نفسه لعدم معرفته بشذوذها .

مع العلم ان العقل في حالة جنونه لا يقطع كل صلته بالعالم الخارجي كليا ، وسبب ذلك هو انه لا بد من وجود بعض الخلايا الدماغية السليمة التي تسمح ببعض الشيء لامتداد ملكة ادراك العقل الى الدماغ الخارجي . اما اذا فسدت جميع خلايا الدماغ مرة واحدة ، فحين ذلك ينقطع العقل عن هذا العالم كل الانقطاع ، بحيث لا يعرف شيئا غير أفكاره ، وهذا هو الموت المحقق . وما هو الموت ان لم يكن تفكك عرى خلايا الدماغ جميعها ، بدرجة لم تبق أية صلة ولا رابطة بين العقل وخلايا الجسم الأخرى ؟ وكيف تماسك وتفاعل خلايا الجسم ، ويستمر الجسم على نشاطه بعد انقطاع صلته بالعقل ؟ مع العلم ان العقل هو الذي يتضمن العواطف ذات الغرائز ، والغرائز هي الحركات العضوية اللا شعورية التي لا حياة للجسم بدونها .

والجنون على نوعين رئيسيين ، الذهان والعصاب . الا أن الاول أقوى من الثاني وطأة وأقل منه قبولا للشفاء . لأن الذهان لم يكن غير



تفسخ خلايا الدماغ عندما تعبت به ميكروبات الزهري أو التيفوئيد أو ما يشابه ذلك من الأمراض الميكروبية . أما العصاب فهو كل مرض نفسي حاد ، كسيطرة عاطفة الخوف أو الحب مثلاً على العقل سيطرة تامة تنسيه كل ما عداها ، وعندئذ يسلم العقل لهذه العاطفة أو لجملة من العواطف قيادته ، ويذوب فيها كله أو أغلبه ، حسب شدة المرض أو خفته .

وكل من العواطف - كما أوضحنا في الفصل الثالث - لم تتميز بنشاطها عن العقل شيء سوى ضعف استنتاجها وقوة ارادتها . بعكس العقل الذي يفوق استنتاجه على ارادته في النشاط . وضعف الاستنتاج في العاطفة يجعلها متهورة لا تحسب أي حساب لما تريد ، ولم تأبه بالنتائج مهما كانت ، بخلاف العقل الذي لا يريد أو يرفض إلا بعد استشارة الاستنتاج .

ولهذا عندما تتغلب عاطفة من العواطف على عقل الإنسان بصورة مستديمة ، لمرض من الأمراض النفسية ، يصبح كالتائم الذي تحكمته به عواطفه ، أي لا شعوره .

وتناول الخمر وبعض المسمومات ، يسبب الأمراض الدماغية ، لأنها ذات تأثير مؤقت ، بحيث تفصل العقل بعض الشيء عن واقعه إلى افكاره الخاصة لتنسيه آلام الواقع ساعات محدودة . ويؤيدنا برجسون على بعض هذا بقوله « فقولوا إذا شئتم إن الدماغ هو عضو الانتباه إلى الحياة . ولهذا السبب كان يكفي أن يحدث تغير طفيف في المادة الدماغية حتى نعدو أن الفكر كله تأثر من ذلك . لقد تحدثنا عن تأثير بعض السموم في الشعور ، وعن تأثير المرض الدماغية عامة في الحياة النفسية . فهل الفكر نفسه ، في مثل هذه الحالة ، هو الذي اختل أم أن الذي اختل هو جهاز اتصال الفكر بالاشياء ؟ حين يهلي مجنون فإن تفكيره قد يكون متفقاً مع أدق قواعد المنطق .

بل انه ليخيل اليكم ، حين تسمعون احدا من مجانين الاضطهاد يتحدث عن نفسه ، انه لا يخطئ ، الا لاسراره في استعمال المنطق . والواقع ان ضلاله ليس ناتجا عن أنه يفكر تفكيرا خاطئا ، بل لأنه يفكر بعيدا عن الواقع ، يفكر خارج الواقع ، كأنه في حلم ، فلنفرض ما دام هذا معقولا ، ان سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية ، (١) .

غير اننا نرى برجسون قد خلط بين الذهان والعصاب ، بين مرض الدماغ ومرض النفس . لأن تسمم الدماغ في مادة من المواد السامة ، أو مرض من الأمراض ، غير مرض الاضطهاد النفسي . وهناك شيء آخر نؤاخذ عليه ، هو ادعاؤه ، ان باستطاعة مجنون الاضطهاد أن يدافع في استعمال المنطق . ولو كان ذلك كذلك ، لما بقي سبب ما لاتهامه بالجنون ، وعدم اتهامه بالانفعال أو الشرثرة . اما الذي نوافق عليه بعض الشيء ، فهو قوله بأن العقل غير مجموع الدماغ . وان لم يعرفنا بالفروق الجوهرية بينهما ، وكيفية تفاعلها .

الا اننا لا نرى هناك من فرق بين العقل والدماغ من حيث طبيعتهما العقلية ، سوى أن إحدى ذبريات الدماغ ترأسه كما ترأس ذبريات الدماغ جميع ذبريات الجسم . وذلك بحكم الأسبقية في الرئاسة والاندماج ، كما فصلنا ذلك في الفصل السابق . أي ان جميع دقائق جسم الكائن الحي ومنه الدماغ ، ترأس أسبقها سابقها ، وهذه ترأس ما فيها في الأسبقية ، حتى تضم جمعها تحت الذبيرة الرئيسة الأولى . وبما أن الدماغ أسبق من بقية ذبريات الجسم ، ويأتي بعد الذبيرة الأولى الرئيسة التي هي العقل ، فالدماغ اذاً يقف موقف الوسيط بين العقل والجسم ، وانه لا يعمل شيئا ما بدون ارادة العقل وتوجيهاته . حتى أعمال الجسم اللاإرادية ، كحركة القلب والمعدة وما شابهها في

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٤١

مبدئها حركات ارادية ، أي حصلت بإرادة العقل • ولتكرارها عدة أجيال اكتسبت صفة الآلية ، كحركة اليدين التي اكتسبت الصفة الآلية بعدما كانت ارادية في مبدأ تشوئها •

وهذا يفسر لنا كيفية تأثير العقل بالجسم • أما تأثير الجسم بالعقل فهو كذلك نتيجة ابتداء العقل وانفعاله • ولو لم ينتبه العقل لما يحسب الجسم لأندم تأثير أحدهما بالآخر ، أما إذا وجه العقل انتباهه الى الجسم فعندئذ يقابله بما يلزم من الانفعالات والانعكاسات الواقعة ، ليحافظ على تماسكه وحياته • حتى الشلل والخرس الهستيريين يتمان بإرادة عاطفة الخوف التي هي جزء من العقل لتوهبها بأنهما خير لصاحبهما من الانطلاق في بعض الحالات الشاذة الشديدة الخطرة •

ولقد غلغل علماء النفس الخرس الهستيرى عند شدة الخوف ، بأن اسلافنا الاقدمين المتوحشين عند اشتداد مخاوفهم يجيدون بأماكثهم ولا يسيرون بنت شفة ، حتى لا يدلوا اعداءهم بهم • وهذه العادة على قدمها لا زالت كامنة في إحدى زوايا العقل لتظهر عند الحاجة • وكذلك بقية الامراض الجسمية الهستيرية تفسر هذا التفسير •

ومعنى هذا - حسب تعريفا للعقل والجسم - أن العقل عند هذا النوع من الشلل يقطع صلته ، أي إرادته عن ذلك العضو المهترئ ، فيبقى مهملا ولا عمل له • والطب الحديث يؤيدنا على هذا الرأي ، بقوله : ان سبب شلل عضو من الاعضاء أو كلها ، هو انفكاك استطلاات خلايا الجسم بعضها عن بعض •

وإذا كانت سلطة العقل على الجسم بهذه القوة ، واتصال الجسم بالعقل بهذه الكيفية ، فعندئذ لا أستبعد حدوث الشفاء العاجل من بعض الامراض الجسمية المستعصية بأیحاء نفسي خارق للمعادة ، كما يحدث المرض بهذه الصورة الخارقة للمعادة •



## الفصل الحادي عشر

### مصدر العقول وموروثاتها

هبطت عليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تمزّز وتمنع  
هكذا يعتقد ابن سينا في مصدر النفس الانسانية « تهبط من العقل  
الفعال لتدخل الجنين عندما يتهيأ الجسد لقبولها ، وانها تعود اليه بعد  
مبارحة الجسد » \*

وهذا قريب من مذهب استاذه افلاطون الذي يقول : بأن النفس  
موجودة في عالم المُثُل قبل حلولها في الجنين . كما يقول في خلودها  
لبساطتها وعدم امكان تحليلها ، وبعد قضاء وطرها من هذا العالم تعود الى  
عالم الارواح والملائكة .

ومن الفلاسفة من يعتقد ، بأن نفوس الانساء اجزاء من نفوس  
آبائهم . الا أن لينتز يرد هذا الاعتقاد ويدافع عن مبدأ التشخيص ويقول:  
ان النفوس ازلية أبدية . ولكنه لم يعرفنا بمصدر النفس تعريفاً تطمئن  
اليه القلوب . من الواضح ان مذهب لينتز فيما يتعلق بظهور الانفس  
العاقلة ، هو مذهب غامض ، فانه لم يوضح تماماً ماهية هذه الانفس الحاسة  
الموجودة في الحيوانات النوية ، والتي ستخرج منها الانفس العاقلة ،<sup>(١)</sup> .

اما آراء افلاطون وابن سينا ، فلا تفرهم عليها العلوم الحديثة ،  
ولا سيما قانون الوراثة . وانهما على ما أظن لجئا الى هذا التفسير ليقينهما  
ان العالم الواقعي مادي مركب ، بحيث يستحيل عليه أن ينتج النفس  
البسيطة ، أو أن تكون من معدنه . اما لو علمنا ان الواقع عقلي بكل  
معاني هذه الكلمة ، وانه ينحل الى دقائق بسيطة عقلية لما كلفنا نفسيهما  
ذلك التفسير الغريب .

كما لابد لنا من رد من يقول : ان نفوس الالباء اجزاء من نفوس آباؤهم . ولو صح ذلك لفقد كل من الآباء اجزاء كثيرة من نفوسهم عند كل مباشرة جنسية ، ولتوالى هذا النقص من بلوغهم سن الرشد الى نضوب المادة الجنسية . بينما نجد الامر بعكس ذلك ، حيث ان الانسان ما زالت نفسه ترقى شيئاً فشيئاً الى ما بعد الكهولة ، بل ويقال انها تستمر على التدرج نحو الكمال الى آخر ايام عمر انسانها ، ما دام متمتعاً بالنشاط الجسمي والشرائين العنصرية التي توصل الدم الى الدماغ على قدر كفايته . كما ان النفس ، أو العقل بعواطفه - لأنه أشمل من النفس كما نعتقد - غير قابل للتجزئة ، حتى يمكن القول بأن عقل كل انسان جزء من عقل والده ، أو والديه .

اما قول ليستر بأن العقل الانساني كان كامناً في البذور السابقة لأدم ، وانه موجود في جسم من الاجسام فغير مقبول ، بعد أن علمنا بأن هذه العقول تحتوي على جميع الملكات العقلية والعواطف النفسية ، وان العواطف لم تكن موجودة في البذور العقلية البسيطة قبل اتحادها بغيرها وتطورها بالاحياء المختلفة . وان البذور العقلية قبل هذا الاتحاد والتطور كانت منطوية على نفسها ، بحيث لم يكن يوسعها أن تفكر تفكيرنا ، ولا تتخيل تخيلنا . كما انها لا تمتلك كلما تمتلكه من ملايين ملايين الافكار الموروثة والمكتسبة .

واعتقد ان ليستر لو عاش بعد داروين وآمن بنظرية التطور ، لعدل نظريته هذه ، وقال بتطور أجسام الاحياء وعقولها من مصدر بدائي واحد هي الخلية المفردة الاولى .

ولو علم ان كل ذرة من ذرات الخلية حية ، وانها مركبة من ذرات عقلية ، وهذا ما قاله وفات داروين ، لأراح لقوله بأزلية وأبدية

العقول وخلوها ، ولوجد نفسه مضطرا لتعديل هذا القول ليتناسب مع  
تطور العلوم الحياتية والطبيعية والنفسية الحديثة .

ونحن نصادق على صحة تجربة الدكتور ( لاندورم شيلتي )  
بتلقيح بويضة من سائل منوي على شريحة زجاجية ، وانها بعد ثلاثين  
ساعة من هذه العملية انقسمت تلك البويضة الملقحة الى خليتين ، وبعد  
خمسین ساعة انقسمت الخليتان الى اربع ، وبعد ستين ساعة استجالت الى  
ثمان . لا اعتراض لنا على هذه البداية ، وهذا الاستمرار بالانقسام  
والتكاثر لتصبح تلك البويضة الملقحة انسانا سويا من ملايين الخلايا  
المركبة تركيبا معقدا في غاية الدقة والأحكام . ولكن الذي نهمنا معرفته  
هو مصدر عقل هذا الانسان المتطور من تلك البويضة الضعيفة الملقحة ،  
التي لاحفظ هذا العالم مبدء نموها . هل هو جزء من عقل والديه ، أو  
أحدهما ، أم جاءها من مصدر خارجي ، أم ماذا ؟ .

لا يمكن أن يكون عقل المولود جزء من عقل والديه أو أحدهما ،  
لعلنا ان العقل كل غير قابل للانقسام بحال من الاحوال . كما انه لم  
يكن من مصدر خارجي ، ليفتنا بالتشابه الكبير بينه وبين عقل والديه أو  
أحدهما ، الذي يؤكد قانون الوراثة . واذا لم يكن هذا ولا ذاك ، مع  
أن البويضة الملقحة بضعة من جسمى والديها ، فلا بد لنا اذاً من البحث  
عن مصدر في هذين الجسمين .

علينا في الفصول المتقدمة ، ان جسم الانسان مكون من خلايا  
متفاوتة الدرجات ، وأرقاها هي أولاهها ورئستها ، وكل ما عداها مرؤسات  
لها . كما أن هذه الخلية الرئيسية ذات ذرات متفاوتة الدرجات كذلك ،  
أرقاها تترأس ما دونها ، وهكذا الدرة الرئيسية ذات ذرات مختلفة  
الدرجات ، وتنظم جميعها تحت رئاسة الذريرة الرئيسية العقلية البسيطة ،



التي هي نفس العقل الرئيسي الذاتي الذي يسير الإنسان على هديه .

كما أن الذريرة العقلية البسيطة التي تلي الذريرة الرئيسية في التطور ، لم تنقص الرئيسية في عقلها إلا درجة بسيطة واحدة . إلا أنها مملوئة الإرادة لانضمامها تحت سلطان رئيسها ، بحيث لا تقدم ولا تؤخر شيئاً إلا بوحى منها . ولو استقلت بإرادتها ولم تأتمر بأوامر رئيسها ، واستقلت ما تليها في الدرجة ، وكذلك بقية الذريرات كاستقلالها ، لعملت كل منها حسب هواها ، وتفرقت بعضها عن بعض وتبدد جسم الكائن الحي اشتراط الحلقات ابايداً . والذريرة الثالثة فيها كل ما في الثانية وما ينقصها إلا التزدد اليسير ، وهكذا القول في بقية الذريرات المتفاوتة الدرجات .

ولهذا أقول ، أن عقل المولود هو إحدى هذه الذريرات العقلية التي تلي الذريرة الرئيسية في الدرجة . ولا يشترط أن يكون هو الذريرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة . لأن الذرة الأولى تحتوي على ملايين الذريرات ، وأدناها لا تقل عن الأولى الرئيسية إلا بشيء لا يؤبه به من القابليات العقلية . وحتى ذريرات الذرة الثانية التي تلي الذرة الرئيسية لم تنقص عن الرئيسة بشيء مهم ، بل وحتى ذريرات الخلية الثانية أو الثالثة أو المليون أن نقصت درجاتها العقلية عن الرئيسة فبشيء غير كبير . وذلك لأن جسم الإنسان يحتوي على ملايين الخلايا ، وكل منها تحتوي على ملايين الذرات ، وكل من هذه الذرات تحتوي على ملايين الذريرات . ولهذا فليس من فرق كبير بين عقل الخلية الأولى وعقول الخلايا الثانية أو الثالثة أو المليون بالنسبة إلى عقول ملايين ملايين الخلايا التي تليها في الدرجة .

وبويضة الأنثى التي تسير من البيض إلى الرحم بعد نضوجها بازادة ثابتة ، لا بد وأن لها عقلاً يسيرها ككل كائن حي . وهكذا حين الذكر

له عقل يسيره ، وهما بالنسبة الى تجردهما من الخلايا الكثيرة ، وقسلة وظائفهما لا يعلمان الا أنسب شيء يخصهما ، وهو ذلك الاندماج ، أي التلاقح في أول الامر لتكاثرا بالانشطار حسب ما يتضمنان من الجينات ، أي الطبايع الحيوية المطبوعة في قرارة عقليهما وجسميهما •

وعند اندماجهما لابد وأن يترأس أحدهما الآخر ليكونا خلية ملقحة واحدة تسير باتجاه واحد وارادة واحدة • اما لو بقي كل منهما له ارادته الخاصة في الخلية الملقحة ، لما تم لأجزاء الخلية ذلك الانسجام ولا تلك الوحدة التامة • ولا افترق كل منهما عن صاحبه حسب هواه •

وهكذا عندما تشطر الخلية الى خليتين ملتصقتين ، ترأس أنشطتهما الأخرى ، وعندما ينشطران الى أربع خلايا ترأس الأنشطة جميع أخواتها ، ولما تشطر هذه الأربع الى ثمان خلايا ترأس واحدة منها البقية الباقية • وبهذه الطريقة تتكاثر بالانقسام برأسه خلية واحدة ، حتى يتكون الجنين المولود •

ولكن لابد وأن يكون عقل المولود هو أرقى ذريراته العقلية في أرقى ذراته في أرقى خلاياه ، لسم له الوحدة العقلية الذاتية •

ومما يؤكد لنا ترأس الخلايا الأولى في الكائن الحي لما عداها من الخلايا ، هذه التجربة الطريفة التي وجدتها في مجلة المختار العالمية عدد يوليو ١٩٥٨ في الصفحة ١٠٧ • فمنهم مثلا قد درسوا بويضات الضفادع المنخصبة وراقبوا عملية الانقسام التي تعد الخطوات الأولى نحو حياة جديدة ، فالخلية تنقسم خليتين ، والاثنتان اربعاً وهكذا ، وأخذوا ال ٣٢ خلية الأولى من هذه العملية ، وهي خلايا كانت تصبح في النهاية ضفدعة جديدة ، ولكن هذا التدخل أدى الى موت كل الخلايا •

وحجت أن ذريرة المولود الرئيسية كانت رئيسية بالنسبة الى ما تليها

من ذريرات جسم أحد والديه الذي كانت فيه قبل الانفصال ، ومروسة  
بالنسبة الى الارقي منها ومنها الذريرة الرئيسية الاولى ، فهي لهذا السبب  
تحتوي على صورة دقيقة لطبائع كل ما تليها من المروسات لها ، لأن تفاعل  
ذريرات الجسم بعضها مع بعض تفاعل مستمر ، وهذا التفاعل لا يد وأن  
يترك أثره في كل منها . الا أن كلا منها تحتوي على صورة دقيقة لطبائع  
ما دونها ولا تعلم شيئا عما فوقها . لأنها فيما دونها فاعلة غير منفصلة ،  
بعكس ما فوقها منفصلة غير فاعلة . وهذه الطبائع هي عين الحينات الحيوية  
الموروثة ، والتي يتركب على موجبها جسم المولود الجديد .

اما عادات الوالد ، فلا يورثها لعقبه الا بعد رسوخها فيه لتكون  
طبيعة من طبائعه الثابتة ، أي الا بعد أن تتطبع صورتها في جميع ذريرات  
جسمه . اما قبل هذا الانطباع فهي عادة عارضة غير موروثة .

واقف قلنا أننا ان الذريرات الثانوية في جسم المعقب كل منها رئيسية  
بالنسبة الى ما تليها من الدرجة ، ومروسة بالنسبة الى ما فوقها ، عدى  
الذريرة الرئيسية الاولى التي لم يوجد ما فوقها ، والتي هي عين عقل  
الكائن الحي وذاته . وهذه الذريرات الثانوية ، بما انها مروسة فهي  
لا حرية ولا ارادة لها بأي عمل من الاعمال ، ولم تكن سوى آلة بيد  
ما فوقها ، وهذه بيد ما فوقها الى الذريرة الرئيسية الاولى المتراسة على  
جميع ما عداها .

وهذه الذريرات الثانوية التي تلي الرئيسية في الدرجة عند انتقال  
بعضها الى الرحم لتكوين منها الخلية الملحقة تكون مروسة جميعها لأرقاها  
ورئيسيتها التي هي عقل الخلية . اما الذريرة الرئيسية للخلية الرئيسية فانها  
تأخذ كامل حريتها واستقلالها لعدم انضمامها تحت راسة غيرها . وعندئذ تبرز  
انطباعاتها الموروثة شيئا نسيئا عند احتكاكها بالواقع .



وان سبب نسيان المولود طبائع أبويه وبقية موروثاته ، هو أن  
ذريته الرئيسية أو عقله قبل انتقاله له من أبويه كان لا يعرف شيئا من  
موروثاته لانقياده التام لأوامر العقل الذي كان تحت رآسته . اما  
بعد أن أخذ حريته التامة بحياته الجديدة ، نال تمام حريته واستقلاله ،  
لعدم وجود شيء ما يحول دون هذه الحرية والاستقلال .

ولكن جسم البويضة الملقحة لا يتطور على هدى عقلها ، بل على  
موجب الانطباعات المتطبعة في ذريرات بويضة الانثى وذريرات جيمسن  
الذكر الذي تتكون منهما البويضة الملقحة .

وذرات البويضة الملقحة وذريراتها التي لا حصر لهما كل منها  
تركب وتتفاعل بغيرها بصورة لا شعورية ، بدافع الطبائع التي تتضمنها  
وانتي هي في نزوع مستمر للعمل الاستمراري ، حيث تدب الحركة  
الجسمية في الخلية أي البويضة الملقحة وتتكاثر بالانقسام . وكل مادة  
جديدة تضاف للخلية لتتكاثر بها ، تمدها مادتها الاصلية بالانطباعات  
الموروثة لتحركها على موجهها ، ومن ثم تطبع بها . ولولا معطيات المادة  
الاصلية للمادة الجديدة ، لما تكونت الجديدة طبائع خاصة بها ، بحيث  
تستطيع أن تحرك ما تليها من الذريرات المروثة لها . كما ان العقل ،  
أي الذريوة الرئيسية ليس له دخل في تركيب جسم كائنه الحي وهندسته ،  
لأنه مشغول بما لا يقل عنه أهمية ، بملاحظة الواقع ، وتسيير دفة كائنه  
بما يحفظ عليه كيانه وحياته ويحميه عن المخاطر المحدقة به .

اما تركيب العظام من ذرات خاصة ، والشرابين من ذرات معينة ،  
وأمثال ذلك ، فانه من وظائف ذريرات وذرات جسم البويضة الملقحة  
حاملة الطبائع الموروثة .

بهذه الطريقة يرث المولود طبائع أبويه ، وآباء أبويه ، الى أجيال  
عديدة موهلة في القدم .

وبهذه الكيفية ايضا يستعوض الجسم ما يفقده • فلو أزلنا جزء من الدماغ ، لأبنت الاجزاء الباقية مكانه جزءاً مماثلاً بحيث لم يتميز بأي شيء من الاشياء عن الجزء المزال • ولو أزلنا قطعة من عضلات الساعد بأعصابها وأوعيتها الدموية ، لأبنت الاجزاء الملاسقة لها ، ما يمثلها من العضلات والأعصاب والأوعية ، لتسد الثغرة بكل دقة واتقان •

وهذه العملية - بطبيعة الحال - لم تكن بإرادة العقل ، ولم تحصل بصورة عفوية ومن دون سبب من الاسباب • فلا بد اذاً من القول بأن اجزاء الجسم الحية تبني عوض ما يتهدم بصورة لا شعورية ، وذلك بدافع الانطباعات التي حصلت عليها من ذريرات وذرات الخلية الاولى الملقحة •

ونؤكد قولنا ، بأنه عمل لا شعوري استمراري ، لعلنا ان جميع اجزاء الجسم مروّسات للذريعة الاولى الرئيسية ، وما لها أية ارادة مستقلة بها • ولو أن هذا البناء من عمل العقل وإرادته ، لشغله عن الالتفات الى مصالحه المتصلة بالواقع اتصالاً مستمراً • وهذا العمل الاستمراري مقتبس من ذريرات البويضة الملقحة ، التي مارست هذه الاعمال في اسلافها القريبين والبعيدين والابعدين •

وكما ان الذريعة الرئيسية للمواد تحمل الطبايع الجسمية الموروثة تحمل كذلك الطبايع النفسية الموروثة • الا انها غير متحقتين بالفعل ولكنهما تتحققان بالتدريج وذلك بعد تفاعل المولود بالعالم الخارجي •

وهذا الاستعداد العقلي لا ينقص من عقل الوالد ولكنه نتيجة تأثير عقل الوالد في عقل المولود أي في ذريته الرئيسية قبل انفصالها عنه • حيث ان اليديهيات الاخلاقية مثلا يعرفها المولود بكل سهولة • ولو لم يكن له ذلك الاستعداد لما عرفها بهذه السرعة بينما لا يعرفها الحيوان الذي يخلو عقله منها •

ولا غرابة في هذه الانطباعات النفسية المتحققة بالتدريج في الذريرة  
الرئيسية كما لا غرابة في الانطباعات الجنسية في هذه الذريرة مع عدم  
تحققها فيها في مبدأ أمرها ، وقبل الشروع بتطورها .  
وان سر تفاوت عقول الاشقاء مع انها من أب واحد وأم واحدة ،  
هو أن عقل كل منهما من ذريرة خاصة من ذريرات الابوين ، ولم يكونا  
من ذريرة واحدة ، حيث ان ذريرات الابهاء متفاوتة الدرجات العقلية  
بالاضافة الى كثرتها الهائلة .

وبما أن العقل لبساطته لا يمكن أن يكون أكثر من ذريرة واحدة ،  
لهذا فالعقل إما أن يكون ذكرا أم انثى ، أى إما أن يكون من ذريرات  
الحيوان المنوي الذكر ، أو الحيوان المنوي الانثى . وذلك اعتمادا على  
أقوال علماء الأحياء بأن السوائل المنوية هي التي تقرر جنس الجنين .  
حيث ان منها ما يحمل صغيات انثوية ، ومنها ما يحمل صغيات ذكرية .  
بينما الانثى لا تحمل الا الصغيات الانثوية وحدها .

وعليه فإن صفات الانسان النفسية وملكوته العقلية الموروثة تكون  
داخل ذريرته الرئيسية ، أى عقله ، اما صفاته الجسمية الموروثة فانها في  
داخل كل من ذريرات جسمه التي تتركب منها ذراته وخلاياه . غير ان  
كلا منها تحمل الصفات الجسمية لما دونها ، ولا تحمل كل صفات ما فوقها  
التي تترأسها . لأن الاعلى تحمل صفات الأدنى وزيادة ، وبهذه الزيادة  
استحقت رئاسة ما دونها . لهذا فعقل المولود لم يكن جزء من عقل والده ،  
وأن يشبهه بعض الشيء ، ولكنه ذريرة بسيطة من ذريرات جسمه العليا .  
لأن عقل الوالد ذريرة بسيطة ، لا يمكن قسمتها بأي حال من الأحوال ،  
كعقل والده الذي هو كذلك ذريرة عقلية بسيطة غير خاضعة للانقسام .



## الفصل الثاني عشر

### وحدة الوجود العقلية وعلاقتها بعضها ببعض

كثيرون هم الذين قالوا بوحدة الوجود ، الا انهم جميعا لم يوفقوا بينها وبين القول بوجود الذات الالهية . لأن من يعتبر الله هو هذا الوجود بمادته وعقله ، اذا لم يبرهن على وحدة العقول الجزئية في عقل عام ، ووحدة العقل العام بالطبيعة في صورة من الصور ، عندئذ لم يتميز مذهبه بشئ عن المذهب المادى الذى يوحد بين العقل والمادة ، على اعتبار ان العقل صفة من صفات المادة الكثيرة .

ولقد صدق الفيلسوف الالماني شوبنهاور حين قال : ان اصحاب هذا المذهب لم يضعوا شيئا سوى انهم اضافوا مرادفا آخر لاسم الكون ، فرادوا اللغة كلمة ولم يزيّدوا العقل تفسيراً ولا الفلسفة مذهباً ولا الدين عقيدة . (١)

يرى الفيلسوف برونو ( ١٥٤٨ - ١٦٠٠ ) ان الله هو الكون ، وان كل شئ في الوجود مرآة صافية ينعكس فيها الكون بعنصريه المادة والعقل كما يعتقد ان الطبيعة كائن حي تخلل الروح العامة كل جزء من اجزائه . وهذا قريب من وحدة الوجود التى قال بها سينوزا ، ان للطبيعة أى الكون مظهرين ، فهي فعالة منشئة خالقة من ناحية ، وهي منفعة مخلوقة من ناحية أخرى .

ويقول : ان قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شئ واحد بعينه ،

(١) العقاد : الله ص ٥٧ .

وان كل الاشياء تنشأ من طبيعة الله الا نهائية ، كما ينشأ من طبيعة المثلث  
ان زواياه الثلاثة تساوي قائمتين \* وان هذا الكون المجسد من الله بمنزلة  
الجبر من قوانينه الرياضية والميكانيكية التي بني على اساسها ، اذ القوانين  
هي جوهر الجبر وقوامه ان زالت اترك الجبر على الاثر \* .

ويرى ان عقل الله هو مجموع العقول المنبثة في الكون . وان العقل  
والجسم شيء واحد وليس شيئين متباينين حتى تساءل عن كيفية تفاعل  
أحدهما بالآخر .

وهاتان النظريتان وان اختلفتا في بعض التفاصيل متماثلتان في الجوهر ،  
كل منهما يقول بوحدة العقل والمادة ، وان الله لم يكن بشيء غير هذا  
الكون بعقله ومادته .

الا انا نستغرب أن يجيزا لنفسيهما القول بوحدة المادة والعقل مع  
انهما لم يقلوا بعقلية المادة أو مادية العقل . كما تعجب من ادعائهما بأن  
عقل الله هو مجموعة العقول المنبثة في الكون مع يقينهما بأن العقل بسيط  
بحيث لا تمكن تجزأته الى عقول جزئية ، وان العقول الجزئية المتباينة  
الاتجاهات والامكانيات لا تفكر على تانسق محكم ليكون من مجموع  
تفكيرها تفكير العقل العام . لهذا فان قولهما بأن عقل الله هو مجموع عقول  
الاحياء المنتشرة في الكون غير مبني على أساس صحيح .

وما هي الاعراض ، أي الطبيعية التي يخلقها العقل المنبث فيها ؟  
فان كانت من هذا العقل نفسه فهي عقلية ، وهذا ما لم يقلوا به ، وان  
كانت مادية فانهما لم يوضحا كيفية خروج المادة من العقل مع تباين  
طبيعتها ولا كيفية تفاعل أحدهما بالآخر .

ومع هذا فنحن نوافقهما على قولهما بوحدة الوجود ، الا انا نقول  
انها وحدة عقلية واعية ، أي أن كل ما في الوجود عقول متفاوتة الدرجات ،

ومن مجموعها يتكون العقل العام كما يتكون العقل الجزئي من مجموعة أفكار العقلية التي كل منها عقل بسيط .

فالذرات العقلية - كما علمنا - عقول بسيطة غاية البساطة ، وكل من الذرات العقلية على اختلاف أنواعها مجموعة خاصة من هذه الذرات ، وكل من الأحياء الدنيا العليا مجموعة معينة من الذرات . ومعنى هذا أن الطبيعة تتكون من مجموعة من العقول البسيطة المختلفة الدرجات ، من عقل الذريرة إلى عقل الإنسان إلى ما هو أرقى من عقل الإنسان إن وجد أو يوجد .

والعقل العام يتعلل بمجموعة عقوله الجزئية كما يتعلل العقل الجزئي بمجموعة أفكاره التي هي عقول جزئية كذلك . وكل من العقول الجزئية تنضم إلى كل من ملكات العقل العام ، كما تنضم كل فكرة من أفكار العقل الجزئي إلى ملكاته العقلية . لأننا لو تصورنا زوال جميع أفكار العقل العام لما بقي شيء يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه ، لأنه لم يكن أكثر من عقل مفكر بأفكاره . وكذلك العقل الجزئي لو زالت أفكاره - على فرض إمكان زوالها - لما بقي ما يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه لأنه لم يكن غير عقل مفكر .

ألا إن الفرق الجوهرى بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو أن العقل العام لم يفكر بغير محتويات عقله ، لعدم وجود ما هو خارج نطاق هذه المحتويات ، بينما العقل الجزئي لأنه جزء من الكون العقلي ، أو بعبارة أخرى جزء من العقل العام فيسجل تفكيره على نوعين ، تفكير داخلي ذاتي ، وتفكير واقعي خارجي ، مع أنه وواقعته أجزاء من الطبيعة العقلية ، أي العقل العام .

ومكانة العقول الجزئية المتطورة من العقل العام تشبه بعض التشبه



مكانة عواطف العقل الجزئي في هذا العقل نفسه . فكما أن باستطاعة  
العواطف أن تتحرك وتعمل بحرية داخل العقل الذي يضمها باستخدامها  
بعض قوى أفكار هذا العقل ، كذلك العقل الجزئي يتحرك داخل العقل  
العام باستخدامه بعض أفكار العقل العام التي حصل عليها باحتكاكه بها .

وكما أن العواطف تذوب أغلبها في العقل الجزئي عند ركودها  
بصورة مؤقتة فتزيد نشاطا ، كذلك العقل الجزئي يذوب بعضه أو أغلبه  
عند ركوده وركود عواطفه في العقل العام بصورة مؤقتة فتزيد نشاطا .  
إلا أن قلة عواطف العقل الجزئي ومحدوديتها تجعل تأثيرها على العقل  
الجزئي ظاهرا كبيرا ، بعكس العقل الجزئي الذي لا يزيد أو ينقص  
العقل العام بنشاطه أو ركوده زيادة أو نقصانا محسوسا .

وهناك فرق آخر بين العقل الجزئي والعقل العام ، هو أن العقل  
العام لعدم وجود ما هو خارج عنه ليقبس منه أفكارا جديدة فهو غير قابل  
للتطور ، لأنه هو الطبيعة ذاتها ، وكل محتوياتها هي عين محتوياته الفكرية .  
ولهذا فهو لا يتقل ولا يعمل شيئا خارج نطاق ذاته أي أفكاره . بعكس  
العقل الجزئي الذي هو في تطور مستمر بتقله لحوادث الواقع . لأن كل  
ملاحظة من ملاحظات الواقع تعطيه فكرة من الأفكار ، أو جملة من الأفكار  
يضمها إلى أفكاره السابقة . وكل فكرة تدخل عقله تنضم إلى كل من  
ملكاته العقلية فتزيد قوة وتطورا .

وعليه فوحدة الوجود التي نعتقها تجعل الوجود عقلا عاما شاملا ،  
بل أنه يحتوي على كل شيء ولا شيء ، يحتويه ، ويعلم بكل شيء ومفتدرا  
على كل شيء . لأن كل شيء فكرة من أفكاره ، يتصرف بها تركيبا وتحليلا  
كما يشاء ومتى شاء ، كما يتصرف العقل الجزئي بأفكاره من دون عائق  
خارجي يعوقه .

بينما الوحدة التي قال بها اسينوزا أو استاذ برونو واستذهما ابن

عربي وحدة مغلوبة ، لأنهم يقولون بوحدة الطبيعة والعقول المنبئة فيها من دون أن يحددوها في عقل عام مسيطر على أجزائه . ولهذا فأن وحدتهم لم تميز بشيء ما عن عكسها ، بالإضافة الى أنها فرض بغير دليل .

وقريب مما ذهبنا اليه ما قاله جوستاف رويس « بأن الله ذات متصل بكل ذات من هذه الموجودات » <sup>(١)</sup> إلا انه لم يعرفنا بكيفية هذا الاتصال ولا بعلاقة الذرات الجزئية بذات الله .

وأقرب من هذا الى رأينا ما قاله (هصل) : « ان كل وجود هو وجود عقلي ، وعلى ذلك فشيئية الأشياء ترجع الى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالحبس . وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة ان الاولى احسدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية ، والنفس المجردة هي التي تكون كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الضور العقلية ... ويختم (هصل) فلسفته بقوله : ان النفوس المجردة تكون من مجموعها موجود أعلى ، أو روح شبيهة بسايسيه ( هيجل ) بالطلق » <sup>(٢)</sup> .

الا انا نتخذ ان هذا الروح الأعلى ان لم يكن عقلا عاما ، وكل من النفوس الحية والعقول المجردة - على حد قول رويس - أفكار عقلية في ذلك العقل العام ، بحيث تكون هذه النفوس الحسية التي تتكون منها الطبيعة هي كل كيان العقل العام وكل وجوده ، عندئذ لا بد وأن يبقى الاشكال قائما ، ولا مناص حين ذلك من أن تسأل ، وما هي حقيقة الروح الأعلى ؟ وما هي علاقة النفوس الحسية والنفوس المجردة ؟ وما هو مصدر كل منهما ؟

(١) العقاد : الله ص ٢٦٠ .

(٢) فلسفة المحدثين والمعاصرين : ١ . ولف : ترجمة ابو العلاء غففي ص ٩٦ .

ولكن الذي يحل هذا الاشكال - على ما أرى - هو القول بأن  
لا وجود للعقل العام بدون انكاره اني هي كل مواضع الواقع العقلية  
وبعضها. العقول المتطورة ، ولا وجود لمواضع الواقع وبعضها العقول  
المتطورة بدون العقل العام الذي يضمنها ويحركها والذي هو هي \*

ونقد توصلت بعض متصوفة الاسلام الى القول بوحدة الوجود عن  
طريق الجدس ، والذي اتجه من اخطاء اولئك الفلاسفة هو عدم  
تعرضهم للتفاصيل التي تحتاج الى الكثير من الاحاطة والاحتراس والبراعة .

قال الخلاج :

سبحان من أظهر سوية بسر سنا لاهوته الشاقب  
ثم بدا في خلقه ظاهراً في مسودة الأكل والشارب  
حتى لقد عايناه خلقه كالحفلة الحاجب بالحاجب

وابدع من هذا قول الشاعر :

تعدد هذا الكون والكثرة التي تراها خيال كالسراب فخلها  
وما ثم الا واحد جل ذكره لنا يتجلى في المظاهر كلها

وقول ابن الفارض :

وما زلت أياها وأياي لم تزل ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي احبتر

وأكبر ظني أن أغلب هذه الممجات الحديثة أو أغلبها مستفادة من  
القرآن الكريم الذي من آياته « هو الاول والآخر والظاهر والباطن »  
و « ألا انه بشئ محيط » و « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم  
وجه الله » .

وهذه الآيات القرآنية التي تشير الى وحدة الوجود لا يمكن تخطئها  
لعدم تعرضها الى التفاصيل التي تعارض بها آراء الفلاسفة في كل عصر  
من العصور . وما يؤيدنا من القرآن المجيد في اثبات وحدة الوجود مع



اثبات الذات الالهية الواعية التي هي مجموعة الذوات الجزئية ، ويعارض اولئك القائلين بالوحدة من دون اثبات هذه الذات . قوله : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما يشاء » لأن علمه تعالى بكل ما في الكون مع انه هو الظاهر والباطن - أي هو الظواهر الحسية والعقول الجزئية التي من طبيعتها تلك الظواهر ، حسب تفسيرنا - لدليل واضح على هذه الوحدة الواعية .

ومن عجائب الآيات القرآنية التي توافي وحدة الوجود مع موافقتها لأحدث العلوم الطبيعية ، هذه الآية « الله نور السموات والارض » ولقد أجمع علماء الطبيعة على أن الكون بقضه وقضيه ذرات كهربائية مختلفة الاوزان والتراكيب ، وكلها تنحل الى فوتونات ، أي الى نور . ومعنى هذا ان الكون لم يكن غير نور على نور « نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » آية .

مع العلم ان علاقة العقل العام بأجزائه أي أفكاره أي العقول الجزئية - سمها ما شئت - كعلاقة العقل الجزئي بأفكاره العقلية سواء بسواء .

فكما ان العقل الجزئي يركب أفكاره بعضها مع بعض أو يخللها متى شاء ، وكيفما شاء ، كذلك العقل العام يتصرف بأفكاره هذا التصرف . اما الذرات البسيطة التي تتركب منها الاجرام السماوية فهي من أفكار العقل العام البسيطة المركبة بعضها مع بعض حسب تضرره أيها ، وظواهرها التي تبدو بها من الوان وامتداد وحركة ، ما هي الا أفكار أفكاره البسيطة ، أي انها افكار الذرات المركبة منها . ولولا الالوان والامتداد والحركة لما بقي للذرات وجود ، لانها لم تكن سوى انكارها التي هي كل وجودها .

فالامتداد في حقيقته من افكار العام الذي لا وجود له بدون الحركة والالوان أي النور . وكذلك النور لا وجود له بدون الحركة والامتداد .

وهكذا نقول في الحركة تنعدم بدون النور والامتداد . ولهذا نعتقد أن الذريرة التي تتركب منهن بسيطة ، وذلك لاستحالة انقسامها الى اجزائها ، أي أفكارها هذه ، ولعدم وجود كل من هذه الاجزاء بمفردها .

وعلى هذا فالامتداد الذي هو جزء من افكار العقل العام البسيطة لم يكن امتدادا حقيقيا بالنسبة اليه ، بل فكريا صوريا . اما نحن فنراه امتدادا حقيقيا لانه خارج عقولنا لا داخلها ، كما هو داخل العقل العام ، ولأن الامتداد الحقيقي متافي للذات الالهية ، المبرنة والتي تتركب وتحلل اجزائها بسجرد تصور هذا التركيب والتحليل . وان سبب شعورنا بصلاية الامتداد الواقعي هو قوة تصور العقل العام ، بعكس تصور العقول الجزئية الضعيفة ذات الصور الباهتة . وعندما نلاحظ القمر مثلا ، تنطبع في عقولنا فكرة عنه حسب محيط ادراكنا ، وهذه الفكرة التي تزيد جزئيا في تطور عقولنا ، أو قل تزيد في كمية أفكارنا ، لا بد وانها تؤخذ من القمر نفسه ولو لم تؤخذ منه لما وجد المصدر الذي يعطينا هذه الفكرة بألوانها وحركتها وامتدادها الصوري في عقولنا كما هو صوري في العقل العام .

ودليلنا على هذا الاقياس ، هو لو أن جميع العقول الجزئية بدون استثناء بسيطة ومنطورها أحست بالقمر احساسا واحدا وفي وقت واحد لزال القمر من الوجود أي من العقل العام في هذا الوقت نفسه ، ولذاب في العقول الجزئية المختلفة الدرجات ، التي يتركب منها العقل العام . بل ولذاب العقل العام ذاته في كل من اجزائه جميعها المنتبهة لمحتسوسها بوقت واحد ، كما يذاب العقل الجزئي في أفكاره على فرض امكان استيقاظها واستقلالها بتفكيرها جميعها عن العقل الذي يضمها ، والذي يتكون من مجموعها . لأن العقل الجزئي يتعلل بقوى أفكاره الساكنة المذابة فيه ، ويذاب فيها عند نشاطه الاجماعي . وذلك مثلما يذاب العقل في عواطفه عند نشاطها الموقت .

وكما ان القوى الفكرية للعقل الجزئي هي عين عقول افكاره ،  
كذلك العقل العام لم يكن شئ سوى افكاره ، أي العقول الجزئية على  
مختلف درجاتها .

ولكن هذا الاحساس الاجتماعي مستحيل على العقول الجزئية بوقت  
واحد . ولهذا فالعقول الغافلة عن القمر والبعيدة عنه أكثر من العقول التي  
تحسه باضعاف مضاعفة بحيث يبقى أغلبه في العقل العام .

والعقول الجزئية تمتص من العقل العام افكارها عند احساسها بصورة  
موقته ، كما تمتص العواطف افكارها من العقل الذي يضمها عـــــــند  
نشاطها . وعند ارتخاء هذه العقول يمتص العقل العام افكارها ليضيفها الى  
عقله مدة هذا الارتخاء .

والفكرة المنقسية قد تكون من عدة ذريرات عقلية تندمج بالذريعة  
الرئيسية اي عقل الكائن الحي . حيث ان لما تدركه من الشئ عدة اوجه ،  
ولكل وجه صورته أو فكرته بعبارة أخرى . ومع هذا فالذريعة الرئيسية  
أي العقل لا يزداد حجماً مع كثرة افكارها ، وذلك لاندماج هذه الافكار  
فيها بعد انسحابها من العقل العام ، أو من الطبيعة بعبارة أخرى ، ولأنها  
وأفكارها المنقسية من العالم الواقعي أفكار صرفة عديمة الحيز في حقيقتها  
وكذلك بالنسبة الى العقل العام . ألا ان كثرة افكار العقل تزيد في سعة  
افقه المتكون من افكاره .

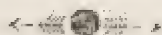
وحيث ان أغلب العقول ذريرات بسيطة فهي افكار في العقل العام  
تعطيه القوة العقلية ، بمعنى تعطيه افكارها العقلية التي هي النور والحركة  
والامتداد التي يتكون الكون منها من دون أن تأخذ منه شيئاً لأنها غير حرة في  
تفكيرها لذواتها فيه . ولهذا فالعقل العام في نشاط دائم ولا يتقصه إلا  
النور القليل الذي لا يؤبه به من افكار العقول المتطورة العقلية القليلة كل  
القلة بالنسبة الى العقول البسيطة ، اي الذريرات العقلية غير الواعية .



وحتى العقول المتطورة التي نالت بعض استقلالها في تفكيرها لا تستخدم في أكثر أوقاتها إلا الشيء اليسير من نشاطها العقلي ، والبقية الباقية يمتصه العام كما يمتص العقل الجزئي قوى عواطفه عند ركودها وارتخائها .

وأفكار العقل الجزئي مأخوذة من العقل العام ، وإن شئت فقل من الطبيعية . وتزداد عنده شيئا فشيئا كلما كثرت احساساته بالحقائق الطبيعية . ولكن العقل الجزئي - كما قلنا - ينسى أغلب افكاره في أغلب أوقاته تضاف الى العقل العام صورة موقفة .

ولو لم تكن افكار العقول الجزئية مقتبسة من العقل العام لوجب علينا انقول بتطور العقل العام عند تطور العقول الجزئية التي تطورها هي عين تطوره . بينما هذه العقول لم تكن خارج نطاقه لتقتبس افكارها من مصدر آخر غير مصدره . وعلى هذا نقول ان تطور العقول لا يزيد ولا ينقص في الحقيقة من العقل العام شيئا ما دامت منه واليه . كما لا تنقص العواطف ولا تزيد من العقل الجزئي الذي يضمها لأنها منه واليه كذلك .



## الفصل الثالث عشر

### صفات العقل العام

« ليس كمثل شي » هذه حقيقة لا شك فيها • لأن العقل الجزئي وإن كان جزءاً لا يتجزأ من العقل العام إلا أنه لم يكن مثله ولا مصغره ، حيث أن العقل العام يتعلل افكاره ومنها العقول الجزئية ، ويتصرف بها ولا يعرف شيئاً غيرها لعدم وجود هذا الغير بينما العقل الجزئي يتعلل افكاره التي هي عين ذاته ، كما يتعلل ما يقابل هذه الذات من العالم الواقعي •

وإن العقل العام لانتهائي الافكار • وغير قابل للتطور ، بينما العقل الجزئي محدود الافكار وفي تطور مستمر • بالإضافة الى أن العقل العام غير مفقور لغيره لعدم وجوده ، بينما العقل الجزئي لا وجود ولا تطور له بدون غيره ، أي الواقع الذي يقابله والذي هو عين العقل العام •

والعقل العام له مطلق الحرية ولا شيء يعارضه ، لأن كل شيء جزء منه ومفقور اليه • أما العقل الجزئي لأفقاره الى الواقع وصغر شأنه بالنسبة الى ما هو مفقور اليه ، فهو لا يستلک الحرية الكاملة ، ولا يحصل كل شيء حسب ارادته •

ولكنه يماثل العقل العام في أنه مجموعة ملكاته العقلية الخمس التي هي كثرة في واحد ، والتي لا غنى لأحدها عن أخواتها ، ولا غنى لأخواتها عنها • ويشابهه في أن ملكاته ، أي عقله ما هي الا مجموعة افكاره المنصهرة في بوتقة واحدة •

وهناك فرق آخر يجب ان لا ننساه ؛ هو ان العقل الجزئي ذو  
عواطف كثيرة سلبية وايجابية ، بينما العقل العام ليس له مثل هذه  
العواطف الايجابية والسلبية . لأن عواطف العقل الجزئي نتيجة اتصاله  
بالواقع الذي يوافقه حيناً ويخالفه احياناً . غير ان العقل العام ليس له  
مثل هذا الواقع الخارج عن ذاته ، الذي يوافقه ويعارضه ليكتسب منه  
العواطف . الا انه يريد ولا يريد ، لأن ارادته احدى اركان عقله الذي  
لا وجود له بدونها . وعلى هذا فهو لا يحب ويكره كما نحب ونكره ،  
ولا يحلم ويفضب ، او يسر ويحزن ، ولكنه يريد ولا يريد .

وهذه الارادة وتقيضها تقوم مقام العواطف الايجابية والسلبية .  
ولذلك فأرادته لم تكن غرضة للخطأ والتهور كما هو المعروف عن العواطف ،  
لأن العقل الجزئي عند هدوء عواطفه - على حاله وضعف امكانياته -  
معروف بالانزاع والحكمة نسبياً ، فكيف بالعقل العام الذي لا تحده  
الحدود والذي هو كل العقول الجزئية من ادناها الى اعلاها ؟ .

وبطبيعة الحال اذا تنزه العقل العام عن العواطف فهو متنزه كذلك  
عن الغرائز على مختلف انواعها . لأن الغرائز - كما علمنا في الفصل  
الثاني - حركات عضوية تسلية ، تمثل كل منها نوع العاطفة التي  
اشغلت العقل ، ولهذا فلا غريزة بلا عواطف .

وهناك فرق آخر بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو ان العام  
لا يعرف الاعضاء الجسدية ، لأنه عقل صرف منطوق على افكاره وماله شيء  
غيرها . ولكن العقل الجزئي كما انه يفكر بذاته ، اي بعضه في بعض ،  
فهو كذلك يفكر في غير ذاته ، في الواقع الذي يحيط به والذي يضطره  
على الحد من رغباته والتكيف حسب قوانينه .

فملكة ادراك العقل العام لا تخرج عن نطاق افكاره الى الخارج ،



اعدم وجود هذا النطاق ، وعدم وجود ما هو خارج عنه . يعكس ملكة ادراك العقل الجزئي التي هي في ثقل مستمر بين افكار العقل ومواضيع الواقع الخارجة عن نطاقه .

وبطبيعة الحال لو لم يتفاعل العقل الجزئي بواقعه ، واقتصر على انكاره وحدها لما احتاج الى اعضائه الحسية ، ولأستغنى عنها كل الاستغناء بملذاتها وآلامها .

وبما ان العقل العام لم يقابل واقعا ما فهو في غنى عن الاعضاء الحسية ، بل ولا حاجة له بها ، وليس له شيء من ملذاتها وآلامها .

ولذلك توافق الآية الكريمة السابقة الذكر « ليس كمثله شيء » لأن كلا من مواضيع الواقع لا تسائله بصورة من الصور ، حيث انه مجموع هذه المواضيع ولا شيء غيرها . كما انه لم يشابه اي عقل من العقول الجزئية على اختلاف درجاتها ، لأنه مجموع هذه العقول .

اما تشابه العقل الجزئي بالعقل العام في جزء يسير من صفاته فلا يجعله مثله ، بل لكل منهما درجته وامكانياته وصفاته الخاصة به . وعلى ذلك توافق ارسطو بقوله « ان الله يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها » تفسير اتنا نختلف معه بقولنا : ان لا شيء في هذا الوجود لم يكن من ذاته وفي ذاته . بينما هو يعتقد ان الوجود غير الله ، وبما انه منصرف لذاته هو لا يعرف شيئا ما عن الوجود .

كما ان ارسطو يجرد الله اي العقل العام من الارادة بقوله « ان الارادة طلب والله كمال لا يطلب شيئا دون ذاته » ولكن لا ندري كيف يستقيم لله وجود بدون ملكة ارادته ؟ فالذات العاقلة التي لا تريد لا تتحرك ، لأن كل حركة من حركاتها نتيجة طلب ارادتها او رفضها . وان لم تتحرك لا نستطيع ان نتحرك غيرها على فرض وجود هذا الغير ، بل ولم يبق

لها وجود ، لأن ارادتها وبقية ملكاتها العقلية كل وجودها • وعلى فرض وجود ملكاتها بدون ارادتها المحركة ، فمستلزم لم يسبق مبرر ولا حاجة لوجود الملكات ، لأستحالة قيامها بأي عمل من الاعمال بدون الارادة •

وكذلك ينفي ارسطو عن الله علمه بالكليات والجزئيات ، لأن العلم حسب اعتقاده من اختصاص العقول البشرية • ولا ادري ماذا ابقى لله من الصفات والامكانيات اذا جرده من الارادة والعلم ؟ •

اما اقرآن المجيد فقد اثبت لله ارادته وعلمه بكل شيء بصورة تناسب مع كماله ولانهايته • يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر • « الا له الخلق والامر » • والله فعال لما يريد • • « عالم الغيب والشهادة » • ولا يقرب عنه مثقال ذرة • • « وسع كل شيء علما » •

ولقد اصاب المعتبرة بقولها : ان وحدة الذات الالهية لا تقبل التركيب ، وان الصفات الالهية ليست بشيء غير ذاته ، وان تعددت فبأنارها لا بمصدرها ، لأن مصدرها واحد لا يقبل التعدد • قالت بانسه مريد وعالم ، كما قالت بأنه محب وحنون : مع ان الحب والحنان كالسرور والحزن من العواطف التي لا وجود لها الا في العقول الجزئية المتفاعلة بمواضيع الواقع • وبما ان الذات الالهية هي كل مواضع الواقع ولا شيء خارج عنها لتفاعل به وتكسب العواطف بهذا التفاعل ، لهذا فهي ذات خالية من العواطف بنوعها ، اي انها عقل عام متكون من مجموعة ملكاته العقلية الخمس ، وهذه الملكات هي مجموعة افكاره ولا غير •

والملكات العقلية - كما علمنا في الفصول المتقدمة - خمسة اقانيم في واحد لا وجود لبعضها بدون بعضها الآخر • وكذلك فالملكات لا وجود لها بدون افكارها ، ولا وجود لأفكارها بدونها ، لأن كلا منها ذاتية في الاخرى •

فإنذات الالهية عقل خالص عام مجرد من العواطف والغرائز . لم يكن محبا كما نحب الا اذا اعتبرنا هذا الحب مجرد طلب ارادته ، ولم يكن خفونا كما نخش الا اذا اعتبرنا خفانه طلب ارادته كذلك .

اما العواطف السلبية كالكره والغضب والحقد والحزن وما شابه ذلك فلا وجود لها فيه ، وذلك لعدم وجود ما يعارضه ليحد من قدرته فيغضبه او يحزنه . وان وقع شيء ما واعتبرناه في غير صالحنا كما نعتبره مكرها عندنا ، فقد وقع بارادته ، ولا بد وان يكون في صالحنا من قريب او بعيد ، كما سنرى ذلك في الفصل القادم .

والمملكة العقلية الخفص كما انها كل كيان العقل الجزئي فانها كل كيان العقل العام كذلك ، لأننا لو تصورنا انعدام ارادته فحينئذ لا مندوحة لنا من تصور وقوف بقية ملكاته عن العمل ، فلا استنتاج ولا ذاكرة ولا حافظة ولا ادراك . حيث ان عمل كل ملكة من هذه الملكات نتيجة نزوع الارادة لعمل من الاعمال ، كما ان الارادة لا تعمل لها بدون اخواتها الملكات . وعند حركة الارادة تشط الاستنتاج للفاضل وتقارن بين افكار العقل ، وبدون الاستنتاج يبطل عمل الارادة لعدم معرفتها بما تريد او ترفض . وكذلك ملكة الادراك لازمة من لوازم تعقل العقل ، ولولاها لبقيت الافكار في طيات الحافظة بدون تصويرها بصورها الحقيقية ، وبدون الانتباه اليها . اما الذاكرة فهي عارضة افكار فحسب ، ولولاها لما تنقل العقل من فكرة لفكرة حسب مقتضى الحال . وحافظته لم تكن سوى مستودع لأفكاره ولا غير .

مع العلم ان هذه الملكات يشتغلن بوقت واحد بدون تقديم او تأخير ولا استثناء للعقل في لحظة تعقله بدون احداها . الا ان هناك فرقا مهما بين ملكات العقل الجزئي وملكات العقل العام . فلهذا وجود واقع خارج نطاق العقل العام فحافظته لا تحفظ غير أفكاره الخاصة



التي لا تزيد لعدم وجود مصدر لزيادتها ، ولا تنقص لعدم وجود مجال  
لتفريقها وانفصالها عنه . بعكس العقل الجزئي الذي يتطور شيئا فشيئا  
بأكتسابه الأفكار الجديدة من العالم الواقعي ليضيفها الى افكاره المحفوظة .  
ولا يخفى ان العقل العام لا يمكن ان يكون مخلوقا . ولو كان كذلك  
لوجب ان يكون خالقه اعقل منه واعم واوسع . ولو لم يتصف خالقه  
بالعقلية لما خلق على مخلوقة صفة العقلية . لأن فاقه الشيء لا يعطيه .  
وهذا العقل الأعم - على فرض وجوده - لا يتميز عن مخلوقة العام  
الا في السعة والعمومية ، وبعض الصفات الثانوية . وعند ذلك يصبح  
العقل العام عقلا جزئيا كالعقول الجزئية ، وان كان متفوقا عليها بدرجات  
كثيرة ، الا انها كثرة نهائية محدودة . ويكون العقل الأعم الذي احتملنا  
وجوده هو العقل العام السالف الذكر جماع عقول الكون والاحق بصفة  
الاعمية .

والعقل العام لا يد وان يكون ازلما لم يسبقه سابق . ولو سبقه  
شيء ما لكان هذا الشيء هو ذلك العقل الأعم الذي قلنا بعدم وجوده .  
ولو لم يكن ازلما لأستحال أن يوجد عدمه ، لأن عدمه ليس بذئ وجوده  
حتى يوجد غيره . ولأستحال ان يوجد ذاته بذاته بعد ان لم تكن موجوده ،  
بالإضافة الى عدم إمكان وجوده بدون مصدر عقلي . لأن اي عقل ان لم  
يكن ازلما فلا بد وان يصدر ويتطور من مصدر عقلي ازلي لا من سادة  
خالية من العقل كما اوضحنا هذا في الفصل السابع .

وهذا يؤدي بنا الى الاعتراف بكماله كمالا مطلقا . وذلك لعدم  
امكان زيادة كماله بتعاقب الأزمنة ، لأن إمكان زيادة كماله في المستقبل  
لدليل على نقصه في الحاضر ، ونقصه في الحاضر معناه ان ماضيه سلسلة  
طويلة من النقايس قديمها انقص من حديثها ، واقدمها انقص من  
قديمها . وهكذا حتى نصل الى آخر حلقة من هذه السلسلة التي هي في

منتهى النقص بحيث لا يسبقها إلا العدم • وهذا مالا يجوز كما علمنا  
أنفأ •

وإذا كان مجتر الأفكار التي لا تزيد ولا تنقص ، فهو لا يقبل  
التطور ولا النقص ، بل ومن غير الممكن تصورنا لنقصه ، وما باستطاعته  
هو ان يتصور هذا النقص لعدم وجوده • لأن علمه بنقصه معناه علمه  
بشيء ما ينقصه ، ومعرفة بهذا الشيء هو عين وجوده به ، وعدم نقصه  
إياه ، حيث ان ما لم يكن موجودا فيه لا يمكن ان يتصوره ليشعر بحاجته  
إليه ، ولأن ما يطلبه يتحقق بلحظة طلبه ، وتحقيقه لم يكلفه أكثر من  
ان يتصوره ليوجده في الحال بتركيبه من اكداس افكاره المتنوعة  
• اذا قضى امرا فإلما يقول له كن فيكون •

كما باستطاعة العقل الجزئي ان يتصور في مخيلته بناية لا وجود لها  
في الواقع ليوجدها في الحال في مخيلته بمجرد تخيلها ، وذلك بتركيبتها  
من افكاره الخاصة •

وهناك دليل آخر على كماله المطلق ؛ هو ان كل عقل جزئي مهما  
كانت عظمتة يشعر بالنقص ليقينه في امكان تطوره الى مالا نهاية له باقتبائه  
من مصدره اللانهائي مواد تطوره • ولكن العقل العام الذي لا يقتبس  
من غيره ، ولم يقتصر لغيره ، ولم يتصور انه يعجز عن ايجاد شيء ما ، لابد  
وان يكون مطلق الكمال •

ومن آيات كماله قدرته الفائقة على عمل أي شيء مهما كان الا  
اعدامه الشيء الموجود في الاشياء ، او ايجاد شيء ما من لا شيء • لأن  
الاشياء الموجودة جميعها افكار بسيطة او مركبة منه وإليه ، كما انها عدة  
عقله الذي لا يتم له الوجود والتفكير بدونها •

وكما يعجز العقل الجزئي عن اعدام فكرة من افكاره مهما حاول ،

فكذلك العقل العام يستحيل عليه أن يعدم شيئا ما لأنه من افكاره اللازمة  
وجوده . وكل من افكاره بضعة غير قابلة للانفصال عنه بأي حال من  
الاحوال .

وبما انه لا يسعه ان يعدم بعضه ، فكذلك لا يستطيع ان يعدم وجوده  
كله ، لأن طلب ارادته العدم هو عين تحقيق وجود ملكة ارادته ، وتحقيق  
وجود ملكة ارادته هو نفي العدم عنها وعن أخواتها الملكات . اذن فهو  
وجود مريد ايدي لا يقبل العدم . الا اذا اعتبرنا هذا الاعدام لشيء منا  
معناه بتدليل صيغة جزء من اجزائه بصيغة اخرى بحيث يصبح شيئا آخر  
لا شبه له بأصله . ولكن هذا لا يسمى اعداما بل تغيرا وتحويلا .

وكما يعجز العقل العام عن اعدام الشيء الموجود في الانشيء ، كذلك  
يستحيل عليه ايجاد انشيء من لا شيء . حيث ان مواد انشيء موجودة  
فيه كوجود المواد الفكرية في العقل الجزئي التي انشأ منها البنية الخيالية  
بتخليه اياها .

وهذا العجز في صالح العقل العام اكثر من صالح نفيه عنه بدليل  
انه لا يعوزه شيء ، مالم يكن موجودا فيه ، وانه غير مقتر لغيره لأستيراد  
افكاره منه . ومن صالح كماله المطلق عجزه عن اعدام ذاته او شيء منها  
حتى لا تكون قابلة للعدم في أية وسيلة كانت . فخذ كل شيء في الوجود  
نزه في تغير مستمر ، فاذا ما نقص منه شيء ، فما هذا النقص الا اتقصا  
من مكان الى مكان ومن حال الى حال . والاشياء جميعها في تكتل وتحلل  
الى مالا نهاية ، ولا يخرج عن نطاق هذا الكون اي شيء ، ولا يعدم مهما  
صغر حجمه ونضائل شأنه .

وارادة العقل العام لا بد وانها تهدف الى غاية ما ، وبدون هذه الغاية  
تصبح ارادته واعمال ارادته عبثا لا طائل تحته . وغايته هي تطور اجزائه



العقول الجزئية في معارج الكمال • مع العلم ان تطورها لا يزيد ولا ينقص  
من كماله شيئاً ، ما دام هذا التطور مقتبساً منه واليه •

ولو كانت هذه الغاية تقصد لزيادة كمال ذاته لكان ناقصاً ، وهذا  
مستحيل ، لعلمنا ان ما لم يكن فيه لا يطلبه لعدم علمه به وحاجته اليه ،  
ولعدم وجود ما هو خارج عنه • ولكننا لا نستطيع ان ندعى ان كل غايته  
تتجسد في تطوير العقول الجزئية وحدها ، ومن الجائز ان هنالك نواحي  
اخرى لا علم لنا بها تتجه غايته اليها •

وقد يقال لماذا لا ينبغي ترقية اجزائه صفقة واحدة ما دام انه  
يتم له ما يريد في لحظة تصوره اياه ؟ فقول نعم ، من الممكن ذلك ، ولو  
تم ، لتطورت العقول الجزئية جميعها بلحظة واحدة • ولكن لأصبحت  
عقولا جزئية خالصة ، اي بدون العواطف الايجابية والسلبية ، لعدم  
وجود هذه العواطف بنوعها في العقل العام • ولكنه يعلم ان تطورها  
التدريجي باحتكاكها بالعالم الواقعي يعطيها تلك العواطف التي بها  
تستطيع ان تستشعر السعادة والشقاء ، اي ان لديه افكارا عن هذه العواطف  
بنوعها حصلت له عن طريق الاستنتاج • ولكن افكاره عن هذه خالية  
من الانفعالات العاطفية التي تمارسها العقول الجزئية بخيرها وشرها •

والعواطف لا تناسب كمال العقل العام لأنها تحدث من عقله لمقابلتها  
اياد • كما تقابل العقل الجزئي عواطفه ، ولأنها تجعله عرضة للمخطأ  
والضعف • والغاية من تضارب العواطف في العقول التي تضمها هي تغلب  
العدالة والحكمة والسعادة على الظلم والجهل والشقاء • وما هذه الصفات  
الا بالعقول الجزئية ذات العواطف المتخالفة ، ولا يتغلب خيرها على شرها  
في هذه العقول الا بعد ترفع العقول عما يشينها نتيجة تطورها •

والفرق بين افكار العقل العام العقلية الاصلية وافكاره الاستنتاجية

الثانوية هو ان الاولى ظواهرنا تبدو لنا بها في عالمنا الواقعي ، بينما ليس  
للمثانية مثل هذه الظواهر والفرق الثاني هو ان الاولى متغيرة متحركة ،  
بينما الثانية جامدة على وضع واحد لا تتعداه .

والانتهائية كمال العقل العام معناه لانتهائية افكاره . ومفاد هذه  
الانتهائية هو عدم وجود فكرة خارجية عنه ، لعدم وجود هذا الخارج .

لنبداً بالالوان التي هي كل منها فكرة من افكاره ، فاننا نجدها  
لانتهائية العدد حتى ولو لم نختبرها جميعها . والمعروف عن الالوان انها  
كلما زكبت تركيباً جديداً مغايراً عن التراكيب التي اختبرناها تعطينا لونا  
جديداً مختلفاً عن غيره . والتراكيب الجديدة لا تعرف النفاذ ، ولا تنفذ  
تبعاً لها الوانها الجديدة اللانتهائية العدد .

وبما ان الظواهر الحسية على اختلاف انواعها افكار في العقل العام ،  
والالوان الرئيسة والثانوية اللانتهائية العدد من الظواهر الحسية . اذن  
فالالوان جميعها افكار فيه .

والاشكال كالالوان في لانتهائيتها . من المستحيل وجود مثلث من  
المثلثات يشابه غيره كل المشابهة بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر  
في تركيب ذراته وعددها واحجامها واماكنها وابعادها ، وغير ذلك من الامور  
ما يدخل في حساباتها وما لم يدخل . وهكذا المربعات والمستطيلات والمنحنيات  
والدوائر وامثال هذا من الاشكال التي لا تقع تحت حصر كل منها ظاهرة  
من ظواهر الكون ، اي فكرة من افكار العقل العام .

اما الاعداد اللانتهائية فليست بذى وجود واقعي حقيقي كالالوان  
والاشكال ، ولكنها مجرد اصطلاح لغوي وضعناه لفهم به انواع الكميات .

فالقلم الواحد لا يقابله شيء اسمه واحد ، بل اصطلاحنا على وضع هذه الصفة لنميز به القلم المفرد عن كميات الأقلام ذات الوحدات المختلفة .  
والقلمان الاثنان لم يقابلهما شيء اسمه اثنان ، ولكن لنميز كميتهما عن كمية القلم المفرد ، وعن الكميات الأخرى التي تحتوى كل منها على أكثر من قلمين . وهكذا القول في بقية الأعداد ، مجرد اصطلاح لغوي وليست بذات وجود حقيقي ، بدليل لو تصورنا ذوال جميع الوحدات الكونية على مختلف أنواعها الموجودة والمسكنة الوجود ، لما كان باستطاعتنا ان تصور وجود الأعداد بأية صورة من الصور .

وكذلك العلاقات جميعها مجرد اصطلاحات لغوية وضعتها لتفاهم ، فلم يوجد في الكون يمين ويسار وفوق وتحت . لأن ما يكون يسارا بالنسبة لي قد يكون يمينا بالنسبة لك ، وفوقا بالنسبة لغيرنا ، وتحتا بالنسبة للآخرين .

ادعى (برنداندرسل) في كتابه « مشاكل الفلسفة » قبل التطور الأخير الذي حصل لفلسفته ؛ ان العلاقات لم تكن افكارا فطرية في عقولنا ولا اشیاء واقعية ، ولكنها ذات وجود مثالي مستقل عن عقولنا وعن واقعنا . حتى ان معنى ان احرف الجير مثل ؛ في وعلى وفوق لها هذا الوجود المثالي الذي يشبه كل الشبه المثل الأفلاطونية .

وأغلب المثاليين يدعون بوجود العلاقات وجودا مثاليا . ولكن ادعائهم ينهار اذا ما علموا ان وجودها يتوقف على الأشياء الواقعية والعقول التي تريد ان تفهمها والتعبير عنها .

ووحدة الكون لا تتوقف على وجود العلاقات لتربط بين اجزائها . ولكن هذه الوحدة مترابطة ترابطة عقليا في غنى عن العلاقات .  
والعلاقات جميعها كالأعداد عبارات اصطلاحية ضرورية للتعبير



عن الأشياء الواقعية وحالاتها وأنواعها وكمياتها ، وليست بشيء ذاتي  
ضروري لوجود غيره كما يدعى البعض .

فالعالم وحدة عقلية لا انفكاك لبعضه عن بعض ، لانهاية الامتداد  
بحيث لا يمكن تصور ما وراءه ، او القول في محدوديته .

ولقد ادعى ايتشتين في نظريته النسبية اول الامر ؛ بان العالم كرة  
الكرات ، مليئة بالاجرام الصغيرة والكبيرة ، ولا شيء وراءها . اي ان  
الكرة الكونية ذات حدود من الممكن قياسها ووزنها . ولكنه بعد تطور  
نظريته عدل عن هذا واعتقد بإمكان وجود عوالم لا علم لنا بها وبطبيعتها  
واحجائها ، وقال : ان كوننا متددا ككوننا ليس من الضروري ان يكون  
نهائيا . . وهذا يفسح المجال للاعتقاد في لانهائية الكون ، اي في لانهائية  
العقل العام بعبارة اخرى . والقول في محدوديته لا يتناسب مع القول  
في لانهائية افكاره التي لاحظناها في لانهائية الاشكال والالوان التي هي  
من افكاره العقلية ، هذه الافكار المواتية لا وجود لها بدون الحركة  
الارادية .

ظواهر الكون العقلي ما هي الا هذا التالوث المتوحد ؛ الحركة  
والالوان والاشكال الممتدة . وكذلك ظواهر افكار العقل الجزئي التي  
هي كونه العقلي الجزئي ، ما هي الا هذا التالوث نفسه .

وان وحدة الاشكال والالوان بالحركة تفرها العلوم الطبيعية  
الحديثة ، حتى انها اعتبرت المادة ذات الاشكال والالوان لا انفكاك لها  
عن الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون المادة ، بل هما اقنومان في  
واحد . ومن هنا قالوا بوحدة الزمان والمكان . . ولا شك ان مذهب  
ايتشتين في الزمان والمكان كان له اثر كبير في وقوع هذا الخلط في روع  
الفيلسوف (سموئيل الاسكندر) ولكن الاثر الاكبر ولا شك يرجع

الى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة والكهرباء ، ولا سيما المباحث التي قررت ان ذرات المادة تتحول الى اشعاع ، فاذا كان الاشعاع هو اصل المادة وكان الاشعاع مجرد حركة فلا جرم يخطر للفيلسوف ان حدوث الحركة في الفضاء هو اصل المادة في صورتها الاولى ، لأن الزمان هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان .

فاذا حدثت الحركة فذلك اتصال الزمان والمكان ، واذا وجدت الحركة وجد الاشعاع وتسلست الاشياء المادية من هذا الاشعاع . . . .  
الا اننا لا نعتقد بان الحركة اصل المادة ولا المادة اصل الحركة ، بل هما شيء واحد كما قال اينشتين ونجيز . وهما من اساطير العلوم الطبيعية الحديثة . وكذلك ان قول هذين العالمين لا يمكن تصوره وقبوله بدون اقول في عقلية الكون ووحدة هذه العقلية في عقل عام .

واذا آمننا في هذا العقل العام فلا محيص لنا عن الايمان في لانهائيته . وهذا مالا دليل للعلوم الطبيعية على موافقته او مخالفته .

وبعد هذا لا نرانا بحاجة الى اطالة الحديث عن الزمان والمكان بعد ان توحدنا ، ولا سيما لمن يعتقد بعقلية الكون واصطلاحية العلاقات ومنها علاقتا الزمان والمكان .

فالزمان والمكان اصطلاحان تعبيريان لا معنى لهما بدون حقائق اكون المتحركة والعقول التي تحسها وتحصى حركاتها كما يؤيدنا على هذا اينشتين بقوله : لقد كان الناس يزعمون من قبل انه اذا اختفت جميع الاشياء من العالم فان الزمان والمكان يظلان رغم ذلك قائمين . ولكن اذا نظر الى الامر من زاوية النظرية النسبية ، فالزمان والمكان يختفيان عندئذ هما والاشياء معا . (١) .

(١) العقاد : الله ص ٢٥١ .

(١) مجلة العلوم : السنة الثانية العدد التاسع ص ١٠

وهريب من هذا قول ارسطو في الزمان « ان الزمان هو مقياس الحركة ، فهو يعتمد في وجوده على الحركة ( وبعبارة اخرى على التغير ) ويقين ما تقدم منها وما تأخر ، واذا لم تكن في العالم حركة لم يكن زمن ، وكما يعتمد الزمن في وجوده على حساب الحركة يعتمد ايضا على العقل الذي يقيس ، فما لم يوجد عقل يحس الحركة لم يكن زمن » .

واذا كانت حقائق الواقع عقلية هي نفس الكون العقلي ، اي العقل العام ، والمكان والزمان لم يكونا سوى الحقائق وحركاتها المحسوسة ، فالمكان والزمان المجردان عن هذا الكون لم يكونا من افكار العقل العام ، ولو كانا كذلك لكان لهما وجود واقعي كبقية الموجودات الواقعية ، ولعدنا عن قولنا بانهما اصطلاحان تعبيريان ، ولكن لهما وجودا باقيا حتى ولو زالت جميع الاشياء الواقعية .

والعقل العام لا يعرف غير اشياء متحركة . والعقول الجزئية لا تعرف سوى اشياء متحركة . ولا غير ، لأن هذه العقول هي التي وضعت كلمة زمان للحركة ، كما وضعت كلمة مكان للاشياء الممتدة للتفاهم بهما . وبما ان العقل العام لا حاجة له بهذا التفاهم فهو كذلك لا حاجة له باصطلاحي الزمان والمكان ، الا انه يعرفهما معرفة استتاجية .

وعلى هذا تصبح الحركة عقلية ، لأنها إحدى الدعائم الهامة لوجود الاشياء الواقعية بالنسبة لنا والعقلية بالنسبة الى العقل العام لكونها اجزاء لا تنجز عنها ، ولأنها عين ارادة العقل العام التي لا تخلو منها فكرة من افكاره .

وتقد اوضحنا في الفصل السابع : ان كل شيء واقعي ينحل الى دقائق الكهربائية ، وهذه تنحل الى فوتونات او ما هو اصغر من الفوتونات . وآل من هذه الذرات المتناهية في الصغر والتي لا تنحل الى ما دونها



لم تكن سوى حركة ونور وامتداد . وأن هذه الصفات متضاربة بحيث لا وجود لأحدها بدون احتياها . والكون العقلي ، أي العقل العام لم يبد لنا بغير هذه الصفات الظواهرية الثلاث .

وإذا كان العقل العام يتحرك بملكة إرادته ، وهو هذا الكون العقلي فمعنى ذلك أن حركة هذا الكون هي نفس إرادة العقل العام . وبما أنه لا إرادة له بلا استئاج فلا بد وأن تكون ملكة استئاجية هي الثوابن الطبيعية المتساقطة ذات المخلوقات التي تلي عليها كما تلي النتائج مقدماتها المنطقية .

وكذلك لا إرادة واستئاج له بدون بقية ملكاته الخمس ، وهي الإدراك والحافظة والذاكرة . أما حافظته فلم تكن بشيء غير أضمامة حقائق الكون العقلية الثلاثية . وارى أن ملكة إدراكه بمثابة الأنوار الكشافة التي توضح الأشياء للمعان . وذلك كما توضح ملكة إدراكنا أفكارنا . وأن ذاكرته هي الأداة الوحيدة لعرض أفكاره عليه بحيث تجعلها ماثلة أمامه حينما يشاء .

ولا يفوتنا أن الأفكار لأضمامها لكل من الملكات العقلية فهي وهذه الملكات شيء واحد في الحقيقة . ولذلك فالحافظة لم تكن في حقيقتها غير ما استوعبته من الأفكار ، والإرادة لم تكن غير ما إرادته ، وكذلك بقية الملكات . ولو لم يكن ذلك كذلك لأصبحت الحافظة شيئاً غير محفوظاتها ، والاستئاج شيئاً آخر غير ما استئجتها ، وعندئذ يصعب علينا تصور كيفية تطور هذه الملكات على قدر الأفكار التي تحصل عليها ، ولأستحال كذلك تصور وحدة الملكات والأفكار هذه الوحدة التي يؤيدها علمنا باستحالة وجود أحدها بدون الأخرى .

وبما أن العقل العام لم تقابله عواطف لتتصن أفكاره موقفاً كما تقابل

عقولنا عواطفنا لمتنص افكارها مدة تغلبها • لهذا فهو في انبساط تام وافكاره  
في حضور دائم لديه ، الا ما تمتصه العقول الجزئية منه لتكون بالنسبة  
اليه كمواطفنا بالنسبة الى عقولنا • غير ان عقولنا لقلتها ومحدوديتها فهي  
لا تأخذ منه الا النزر القليل من افكاره اخذا موقتا مدة انتباهها او انتباه  
عواطفها ، بحيث لم تؤثر به التأثير المحسوس •

والامتداد الصوري لكل شيء من الأشياء هو مجموع امتداد ذراته  
العقلية • وهذا الامتداد الصوري العقلي يجعل ذرات الكون وحيدة  
حقيقية وان بدى بعضها منفصل عن بعض ، وذلك كالانفصال الصوري  
لملكات العقل بعضها عن بعض مع انها وحدة حقيقية ، وكالانفصال الصوري  
للافكار مع انها لا انفصال بعضها عن بعض • كما لا انفصال لحقائق الكون احداها  
عن الاخرى لبتكون منها العقل العام الواحد في حقيقته ، وان بدى يختلف  
الاشكال والالوان • ولو لم تكن ملكات العقل العام هي عين صفات  
الأشياء الواقعية لأصبحت الحركة شيئا من هذه الأشياء التي لا يستحيل  
علينا تصور فقدانها ، مع ان لا وجود للكون وللعقل العام بدونها • ولكننا  
نشاهدنا لازمة من لوازم الكون الذي لا وجود له بدونها ، كما يؤيدنا  
على ذلك علماء الطبيعة •

وكذلك القول في الامتداد ، - وان كان صوريا - لا يمكن تصور  
الوجود بدونه ولا بدون النور المذين يصوران الأشياء ويجعلانها مدركة  
بالحواس والذهن •

فلو لم تصور حركة افكارنا الاصلية ولا امتدادها الصوري ولا  
الوانها لما بقي لهذه الافكار من وجود في عقولنا مع استحالة تصورها •  
والعقل الجزئي على جزئيته وصغر شأنه بالنسبة الى العقل العام

لا يسهل ان تصور حدودا لعالمه الفكري ، فكيف بالعقل العام الذي هو  
مجموع عقول الكون صغيرها وكبيرها \* اذاً لا بد وان تكون افكاره  
لانهاية الامتداد بدرجة لا يمكن ان تصورهما عقولنا \* وعلى هذا نقول  
بالانهاية الكون مادام الكون هو العقل العام .

ولو فرضنا جدلاً باستطاعته تجاوز حدود افكاره ، اي عقله ، اي  
الكون - سبه ما شئت - فلا بد وانه يتجاوز هذه الحدود لعدم وجود ما يحد  
عقله من الامتداد \* ولهذا فلا وجود لحدود الكون ، ولا لما وراءها ، لان  
مجرد تصور العقل العام هذه الحدود وما وراءها تصيحان بضعة من افكاره ،  
ومن ثم تضافان اليه ويصيران جزءاً منه اي من الكون اللانهائي .

وبطبيعة الحال ان العقل العام اللانهائي السعة لا بد وان يكون مطلق  
الكمال ، ومطلق الكمال معناه مطلق الامكانيات العقلية بحيث يستحيل  
علينا تصور حدود هذه الامكانيات \* كما يستحيل على الجزئي المحدود  
ان يحد اللانهائي غير المحدود .

اما متى ابتداء تطور العقول الجزئية ؟ والى اية مرحلة سيصل  
تطورها ؟ فهذا مالا علم لنا به كذلك ، لعدم احاطة العقل الجزئي بكل  
محتويات الكون وبكل ما كان وما يكون .

ولقد ابدع معبد دلفي بايجائه لسقراط « اعرف نفسك » وابدع  
من هذا قول النبي محمد عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .  
وقريب من هذين القولين فلسفة الامام علي التي اوجزها بهذا القول  
« رحم الله امرأ عرف نفسه لاستعد لربه » وعرف من اين وفي اين والى  
اين \* . ولقد اجاد الامام في تقديم الاشارة على ضرورة معرفة المرء نفسه  
على ما عداها من العلوم المتافيزيقية \* لأنها - كما نعتقد - شرط ضروري  
لمعرفتها ، وبدونها تغلق جميع ابواب المعرفة صغيرها وكبيرها  
اعام الباحثين .



## الفصل الرابع عشر

### الاختيار والجبر والخير والشر

ان اهم الاسباب التي دعت الفلاسفة والعلماء الى هذا الاختلاف المزمع في مشكلة الاختيار والجبر هو عدم تعريفهم العقل تعريفا صحيحا ، وعدم تحديدهم علاقة العقل بعواطفه وغرائزه وما يشيع ذلك من الامور النفسية والميتافيزيقية . لأن كل فلسفة لم تبدأ بفلسفة النفس فهي فلسفة باطللة لم تبين على اساس .

ولقد قلنا في الفصل الاول من هذا الكتاب ؟ ان فلسفة النفس هي المفتاح الوحيد لحل مسائل المعرفة ، والمعرفة هي الاساس المتين لبناء فلسفة الوجود . لأنه كيف يمكننا معرفة الشيء المعروف قبل معرفة العقل العارف ؟ .

وبما ان الاختيار والجبر والخير والشر لها صلة متينة بالنفس كصلتها بالطبيعة وما وراء الطبيعة لهذا كله لا غنى لنا عند طلب معرفتها من الاستعانة بالنفس وما يتصل بالنفس من قريب او بعيد .

وعلمنا في الفصول المتقدمة ان العقل في مبدئه لم يكن باكثر او اقل من ملكاته الخمس ؟ الارادة والاستنتاج والحافظة والادراك والذاكرة . اما عواطفه وغرائزه وعاداته وتقاليده - وهي ما نسميها بالصفات النفسية - فهي نتيجة احتكاك العقل بمواضيع الواقع ، ولم تكن أصيلة فيه كأصالة كل من ملكاته العقلية . وبما ان عقل الانسان هو كل ذاته ، بل انه كائن حي بهذا العقل ولولاه لما كان انسانا ولما اختلف باحدى صفاته

النفسية ، لهذا فانه حر بقدر اتباعه اوامر عقله ومجبر بقدر انقياده  
صفات النفسية المقابلة لعقله .

والقول بأن الانسان مجبر بطبيعة ملكاته العقلية مغالطة ، سببها عدم  
تحديد طبيعة عقل الانسان التي هي عين الملكات العقلية . اما ذاته فكذلك  
لم تكن بأقل ولا أكثر من عقله ، بل هما اسان لمسمى واحد ، لعلمنا  
عدم وجود أحدهما بدون الآخر .

ولو كان عقله غير ذاته لجاز القول بأن ذاته مسيرة بعقله ، اما اذا  
كانت ذاته كل عقله فلا بد لنا من القول بأن اوامر عقله هي اوامر  
ذاته ولا غير .

غير ان صفاته النفسية عوارض لاحقة بعقله ومتطفلة عليه ، بدليل  
امكان استغناء العقل عن صفاته النفسية مع احتفاظه بوجوده . ينمنا  
الصفات النفسية لا وجود لها بدون العقل ، لأنها وجدت بفضل وجوده ،  
بإقية بقاءه .

فاذا طلبت شيئا دون غيره بناء على افضليته التي عرفتها بواسطة  
الاستنتاج العقلي من دون تدخل الصفات النفسية وخاصة العواطف ،  
فانا حر كل الحرية في هذا الاختيار . لأن التي طلبت هذا الشيء دون  
غيره هي ملكة ارادتي بمساعدة ملكة الاستنتاج وبقية الملكات . والملكات  
- كما علمنا - هي عقلي وذاتي وانيتي التي لم اكن اسانا حيا بدونها .

واذا عارضت عقلي احدى عواطفى السلبية او الايجابية فانا مجبر على  
قدر هذه المعارضة ، لأن عواطفى وان كانت مشتركة مع عقلي بافكار  
واحدة الا انها غير متقابلتها اياد .

وقد احسنت صنعا دور القضاء بعدم تجريم المجنون عند اقرافه  
جريمته ، لأن ارادة العقلية المختارة الحرة لا دخل لها بهذه الجريمة ،

ولكن المسؤول الوحيد هو بعض أو إحدى عواطفه المتغلبة على عقله المريض ، التي تخدع العقل وتوهمه بغير الحقيقة . والصفات النفسية هذه غير ارادة العقل مناط التواب والعقاب .

وهكذا الحيوان الذي تغلبت عواطفه وغرائزه وعاداته غير مسؤول ، لأن عقله قد ضعف عن الاحتفاظ بقوة تجاه هجمات عواطفه المتكررة . فعقل الحيوان موجود فيه كوجود عقل المجنون في المجنون ، غير انهما في تمام الضعف تجاه سطوة عواطفهما وغرائزهما عليهما .

ولو كان العقل وافدا على الذات كوفود الصفات النفسية - كما يقول البعض - لكان الحق مع القائلين بالجبر المطلق . ولكن هذا القول يجعل الذات شيئا لا يتصف بأية صفة من الصفات العقلية والنفسية ، لأننا اذا جردناها عن الملكات العقلية الخمس ومن العواطف والغرائز والعادات لم يبق فيها ما يؤكد وجودها ، بل تصبح اسما بدون مسمى .

وكذلك لو وافقنا الماديين بقولهم ان العقل صفة من صفات المادة لما تخطينا القول في الجبرية المطلقة . ولكن العقل الجزئي جزء لا يتجزأ من العقل العام الأتلي الأبدى كما علمنا في الفصول المتقدمة . وهو وان كان من العقل العام واليه الا انه ذو كيان متميز بعض الشيء عن بقية العقول الجزئية التي يتكون منها العقل العام . وذلك كتميز كل من افكار العقل الجزئي عن بعضها وان كان العقل الجزئي يتكون من مجموعها .

وما دام العقل هو وطبيعته وذاته شيئا واحدا فهو حر بما يريد لعدم وجود ما يعارضه من طبيعته أو ذاته . ولو كانتا غير العقل لأصبحنا شيئا آخر مقابلا له بالإضافة الى ما تقابله من الصفات النفسية ، وهذا ما لا يتصوره العقل وما لم نلاحظه بالاختيار .

اما الافكار الوافدة على العقل فهي لا تغير من طبيعته شيئا سوى



انها تزيد في قوته العقلية شيئا شئاً غير انها من جانب آخر تضم كل منها الى احدى العواطف المناسبة لها ، علمنا ان الملكات العقلية والعواطف مشتركت بأفكار واحدة •

ولو كانت الافكار الوافدة على الملكات العقلية تطبعها بطابعها الخاص ، لوجدنا ان ملكات زيد العقلية مختلفة عن ملكات عمرو كيفاً ولو اختلفا جزئياً ، لعدم تشابه أفكار الناس تشابهاً تاماً في كل زمان ومكان • ينمنا الذي نلاحظه وبقربنا عليه جميع العلماء هو أن الملكات العقلية متشابهة عند كل الناس مع اختلاف أفكارهم تشابهاً في الكيف وان اختلفت في الدرجة • وعلى هذا تؤكد ان الافكار لا تغير من طبيعة الملكات العقلية وان كانت تغير من الصفات النفسية تغييراً ملحوظاً •

وما دام العقل غير متأثر بطبيعة الافكار فهو غير مجبر على قبول بعضها أو رفضه ، بل هو حر كل الحرية • وأن وجد ما يعارضه فهو الصفات النفسية ليس الا ، بعكس ما يقوله سبنوزا « فليس العقل ارادة مطلقة حرة » ولكنه حينما يريد هذا الشيء أو ذاك يسير بسبب ، وهذا السبب يسيره سبب آخر ، وهذا يسيره ثالث ، وهكذا الى ما لا نهاية « (١) •

ولكن ما هذا السبب الذي يسير ارادة العقل ؟ ان كان يقصد به العواطف فنحن نوافق بعض الشيء ، حيث ان العواطف مقابلة للعقل ومعارضة له ولا سيما السلبية منها ، الا انها ليست متغلبة عليه في كل وقت لعدم خريته كل العدم • ولكنها ساعة نشاطها وتغلبها تسيره حسب امواتها ، وعند نشاطه وتغلبه عليها فانه يستوحي طبيعته الاستنتاجية يسير على هداها • وبعبارة أخرى يستوحي ذاته • لأن الملكات واحدة في حقيقتها وان تعددت في الظاهر • وحين ذلك لا يلتفت الى عواطفه السلبية

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة • ص ١٥٨ •

الأ في لحظات ضعفه ، أما عواطفه الايجابية فهو يختار منها ما تناسبه ولا يقف امامها موقف المعاند دائما كوقوفه ومعارضته لعواطفه السلبية في كل وقت . ومعنى هذا ان الانسان حر ما دام يستوحى عقله ، ومجبر بقدر انقياده لعواطفه .

اما أفكار العقل المحفوظة في حافظته فهي محايدة لا ترفض ولا تريد ، ولكنها صور فكرية تفيد العقل عند استنتاجاته بمقارنة الشيء الواقعي بالفكرة أو الأفكار المحفوظة عنه ، وعندئذ يختار ما يختار حسب تقديراته الخاصة . وقد يخطأ وقد يصيب الهدف بهذا الاختيار لأن العقل الجزئي الناقص ليس معصوما من الخطأ . وكثرة أخطائه دليل على فجاجته وليست مفروضة عليه . كما قد يكون الخطأ من تضليل الصفات النفسية بأنداسها الخفي فتوهمه بأوهامها .

ونحن وان كنا نتفق مع برجسون في الحرية ، إلا انه لم يحدد مقدار هذه الحرية ولا نوعها ، كقوله : « ان العقل بطبيعته حر بمعنى أن له القدرة على الفعل ، فليست أفعاله اذن آلية والتسليم بأن ماضينا له أثر في حاضرننا لا يمنع القول بحريتنا العقلية أو باختيارنا ، فإن الحرية معناها القدرة على التعبير عما في النفس » (١) وهذا الاختيار على ما نرى لا يستند دليل قبل تعريف العقل والتمييز بينه وبين صفاته النفسية . لأن القول في ان ماضينا له أثر في حاضرننا لا يعرف العقل قبل هذا الماضي ولا بعده ، بل وربما يوهمنا بأن ماضينا كل حاضرننا وصانع عقولنا ، وعند ذلك نقع في الجبرية .

ولانكر ان ماضينا موجد عواطفنا وغرائزنا وعاداتنا وتقاليدنا على عقولنا ولكن هذه الصفات النفسية غير العقل الذي لا تتغير طبيعة ملكاته بالرغم (١) أ. ولف : ترجمة ابو العلا غنيمي : فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ١٠١ .

من اطراد تطوره بتكاثر أفكاره التي حصل عليها في الماضي ويحصل على الكثير منها ومن أمثالها في المستقبل .

وحيث أن العقل العام عقل ضئيف فإنه حر كل الحرية لعدم وجود غيره ليحد من حريته ، ولعدم حصوله على العواطف التي تقابله وتعارضه ، ولا على العادات والتقاليد التي توهمه . ولو تجرد العقل الجزئي من صفاته النفسية هذا التجرد لما وجد ما يقابله ويفرض عليه ارادته ولا ما يضلّه من التقاليد والعادات .

والقول في أن العقل الجزئي مجبر على السير وفق طبيعته وهم لأنه عين هذه الطبيعة العقلية ، كما لا فرق بين العقل العام وطبيعة عقله . ولو كانت طبيعته غيره لأحتاجت الى طبيعة أخرى تسيرها ، ولأفتقرت الثانية الى ثالثة ، وهكذا الى ما لا نهاية . وهذا خلاف المعقول لعدم وقوفنا عند الطبيعة النهائية التي هي سبب حركة غيرها وحركة ذاتها .

وان أفكار العقل العام لا تقدم ولا تؤخر من استنتاجاته العقلية ، لأنها أفكار محايدة . وفائدتها الهامة بالنسبة اليه هي مقارنة بعضها ببعض ، كما يقارن العقل الجزئي بين الشيء الواقعي والأفكار المحفوظة عنه وعن أمثاله ليعرف ما يفيد وما لا يفيد . وإما أفكاره العاقلة المتطورة كالعقول الجزئية فلها حريتها الكاملة داخله ، الا اذا شامت ارادته فعند ذلك يحد من حريتها مؤقتا بتوجيهه أياها توجيهها ان لم يكن ذا فائدة عاجلة لها والا فإنه ذو فائدة آجلة . ولو أمكن تطور بعض أفكار العقل الجزئي داخل العقل الجزئي نفسه لأخذت حريتها الكاملة ، الا اذا تدخل في امورها هذا العقل الذي يحتويها عندئذ يوجهها ويضعف من حريتها مؤقتا مدة عملية التوجيه . ولكن أفكار العقل الجزئي لبساطتها فهي غير قابلة للتطور والحرية كما أوضحنا هذا في الفصل الثامن .

\* \* \*



وان العقل العام يتدخل في شؤوننا متى شاء كما تصرف عقولنا بأفكارنا مع الفارق الذي أوضحناه آنفاً ، ألا وهو اننا عقول مفكرة فيه متحركة بينما أفكارنا عقول فينا ساكنة ومنطوية على نفسها لبساطتها • غير انه لا يريد بتدخله سوى خيراً ولا غير ، لأنه عقل خالص خال من العواطف السلبية السريعة ، كما انه لم يحتو على العواطف الايجابية التي قد تضل صاحبها بطلبها خيراً ما قد يؤدي الى شر غير مرتقب في آخر الامر •

وبما انه عقل عام في منتهى الكمال فهو لا يخطأ بهدف الخير في تقديراته الاستنتاجية ، كما انه لا يريد الشر لخلوه من دواعي الشر ولهذا نعتقد ان ما يصيبنا من خير فمن ارادة عقولنا وعواطفنا الايجابية التي حصلت على موافقة عقولنا • واذا ضلت عقولنا طريق الخير وانخرقت نحو الشر مع تغلبها على عواطفها فبسبب ذلك توهمها وسوء تقديرها • وقد يفيدنا الخطأ لتجنب الوقوع فيه وفي أمثاله مرة ثانية •

وان ما يصيبنا من شر فمن عواطفنا السلبية السريعة ، وان لم يكن ذلك كذلك فمن سوء تقدير عقولنا • اما تدخل العقل العظام فاستثناء لا يحصل لنا في كل وقت كقوله تعالى • انا هديناه السجين فأما شاكراً وأما كفوراً • ومعناه ان الله أعطى الانسان العقل الهادي الى سواء السبيل ، وله أن يطيع استنتاج عقله أو ما يوافق عقله من العواطف الايجابية ليوصله الى الخير ، أو يتبع عواطفه السلبية التي تؤدي به الى الشر الذي هو الكفر بنعمة العقل •

ويؤكد العقل العام ، أي الله تعالى براءته من عمل الشر بقوله « وما يظلم ربك احداً » • واذا تدخل في شؤون انسان ما فلا بد وانه يقصد الخير الخالص وان بدى تدخله بمظهر الشر والضلال أحياناً ، وذلك لتزججه عن العواطف السلبية التي لا تريد الا الشر ولا تؤدي الا الى

الشر . . . ويضل الله الظالمين ويفعل ما يشاء . آية أي يضل الأشرار  
ليوقعهم في العقاب المؤدب . فضلالهم طريق الثواب ووقعهم في العقاب وإن  
كان شرا في ظاهره إلا أنه يؤدي إلى الخير الخالص في آخر المطاف .

وإن هذه الآية « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » لا تدل على معنى  
التعميم الذي يتوهمه البعض ، لأنه لا يقصد بأن كلا من الناس إما أن  
يضل الله أو يهديه ، وإن هذا التفسير منافٍ لطبيعة عقله العام الحكيم  
الخالى مما يشبه من العواطف . ولكنه يقصد أنه يهدي من يشاء للخير  
لأستحقاقه الخير ، ويضل من يشاء في الشر المؤدب الذي يؤدي به إلى  
الخير في آخر الأمر . ولو أنه يقصد بأن كل عمل من أعمال الإنسان  
خيرها وشرها منه لما قال « وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون »  
التي تدل على اختيار الناس الذي يؤهلهم إلى الثواب أو العقاب .

ومن مميزات القرآن المجيد إيجازه البالغ الذي يعطي الأحكام  
مقتضية لدفع تفسيراتهما وتعليلاتهما للعقول المتوردة والعصور المتطورة .  
ولو أنه شغل نفسه بهذه التفسير العلمية والفلسفية لما استوعب كل  
ما استوعبه من الأحكام الدينية والدنيوية العلمية وفلسفية على مختلف  
أنواعها ، ولأصبحت تفسيراته سابقة لأوانها وعيث لا طائل تحته قبل تضوج  
العقول وتطور العلوم . بالإضافة إلى زوال بلاغته الإخاذه المحيية لدى  
الخواص والعوام التي انفرد بها والتي لم يستطع أحد مجاراته فيها إلى  
هذا اليوم .

وتبين القرآن المجيد بالآيات الدالة على الجبر والآيات الدالة على  
الحرية مع تناقضهما الظاهر ليدل دلالة واضحة على أن الإنسان ليس مجبرا  
كل الجبر ولا مختارا كل الاختيار ، بل أنه مختار على قدر نشاط عقله  
وقدرته على معارضة عواطفه ، ومجبر على قدر تصور عقله وعجزه عن

معارضة عواطفه ، بالإضافة الى تدخل الله الموقت لحكمة هدفها الخير العام  
أو الخاص .

والله مصدر الخير ، لأنه مصدر العقول الجزئية ومصدر تطورها  
ولأن تدخله فيها تدخلًا خيرا دائما وأبدا .

و مع أن مواضيع الواقع سبب وجود عواطف العقول ، وسبب  
شروعها ، إلا أنها سبب خيرها أيضا ، ولولاها لما تطورت العقول ولما  
حصلت على العواطف الايجابية الخيرة . ولهذا فالتفاعل بين العقل والواقع  
خير في حقيقته وإن كان مصدرا للكثير من الشرور الموقته . لأننا لو اسقطنا  
شره من خيره لبقى لدينا الكثير من الخير الذي نعتز به والذي لا تسوي  
الحياة شيئا بدونَه . بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتفاع بتأرجح  
الأحياء ، وانها وسيلة التهذيب والازدياد في سمو فضائل الانسان ، ولو أننا  
سألنا ناضجا ان يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسيراته لتردد كثيرا  
بين الآلام والمسرات . ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار  
الآلام . ١٢ .

وأرى أن ما يهيننا من الخير أكثر مما يهيننا من الشر إن  
لم يتساويا . ولكن كثيرا ما تنسى الخير بعد حصولنا عليه ونعتبره شيئا  
مفروغا منه لنبحث عن غيره . بينما لا تنسى الشر على اعتبار أنه عقاب  
لا مبرر له . وما يضاعف أذى الشر خوفا من مضاعفته ودوامه أو مجيئه  
غيره . ولذلك فكل من تلقا يؤمن بقول الشاعر :

فإذا لست من السعادة جوربا      فلقد لست من الشقا جلبا

وحتى عند حصولنا الخير التام فنحن لا نخلو من التشائم نتيجة

---

(١) العقاد : الله ، ص ٢٩٥ .



الخوف عليه ، من الزوال • كما قال ابن المعتز « ويحه يكي لما لم يقع » •  
ولو أحصى كل إنسان ما أصابه ويصيبه من خير وشر - بالنسبة الى  
ملاحظته الخاصة المحايدة الصائبة - في طيلة حياته السابقة واللاحقة احصاء  
دقيقا من دون مبالغة في التشاؤم أو التفاؤل ، ومن دون مقارنة نفسه بمن  
تفوق عليهم أو تفوقوا عليه في المناصب والحفوظ لوجد خيره ان لم يزد  
على شره والا فانهما متساويان • وذلك على شرط عدم اهمال الناحية  
المنوية ، لأن للنواحي المنوية خيرات لا تقل في أهميتها عن الخسائر  
المادية ، وأن كنا لا نعرها اهتمامنا عند المقارنة والاحصاء •

ولا خلاص لنا من هذا التشاؤم المطبق الذي لا مبرر له الا بالايان  
بأنه ، وسعة الأفق وحسن الخلق وصحة النفس ، وبدون هذا فلا خير  
ولا سلام للأفراد ولا للجماعات •

مع العلم ان شقاء العقول الفجة ضروري لها كضرورة حرارة  
الشمس المحرقة لنضوج الاثمار غير الناضجة ، كيف تشعر بالخير ان لم  
نمر في طريق الشر وكيف نعرف الفضيلة ان لم نمر في طريق الرذيلة ؟  
بل كيف نسعد بالخير ان لم نشق بالشر :

فلولا القبح ما عُرِفَ الجمال      ولولا النقص ما عُرِفَ الكمال

وأعتقد ان جميع الاحياء من أدناه الى أعلاها ما عرفت التطور الا  
عن طريق طلب الخير والهروب من الشر ، ولولاها لسكنت الاحياء  
سكون الاموات لعدم وجود ما يحفزها الى الحركة • وهذا السكون يفقدها  
جميع مزاياها الجسمية والعقلية لعدم حاجتها بهذه المزايا ، وعدم معرفتها  
بأهميتها • وعندئذ تحط في دركات الانحطاط حتى تصل الى هوة  
اللا وعي •

فلولا خوف السمك لما أفرز بعضه الحبر الأسود ليضلل مطاردة ،  
ولما تدرع بعضه الآخر بالكهربائية الضاعقة • ولولا طلبه الخير لما وجدت  
الانوار الكشافه في مقدمة بعض فصائله • بل ولما عرفت المجسات اللامسه  
والحركات السريعه والانتواءات الرشيقه •

ولقد صعد الحيوان والانسان في سلم التطور العقلي والجسمي بدافع  
الطموح الى الخير واخوف من الشر ، ولولاها لما تطورت الاحياء ، بل  
ولما حصلت على الحياة بأبسط درجاتها وانواعها في يوم من الايام •

وقد اتتبه الى هذا المعنى قبل اكثر من الف سنة • الجاحظ • امير  
الادب العربي في فقرات بليغة يقول فيها • أعلم ان المصلحة في أمر ابتداء  
الدنيا الى انقضاء مدتها هي امتزاج الخير بالشر ، والضار بالنافع ، والمكروه  
بالسار ، وانصاع بالرفعة ، والكثرة بالقله ••• ولو كان الشر صرفا هلك  
الخلق ، ولو كان الخير مجضا سقطت الخبرة ، وتقطعت أسباب التفكير  
ومنى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن دفع مضرة ، ولا اجتلاب  
منفعة ، ولا صبر على مكروه ، ولا شكر على محبوب ، وبطلت فرحة  
الظفر ، وغز الغلبة • ولم يكن على ظهر الارض محق يجد عز الحق ،  
ومبطل يجد ذلة الباطل ، ومؤمن يجد برد اليقين ، ومشتكك يجد كرب  
الحيرة ، ولم تكن المنفوس آمال ، ولم تشعب الاطماع • ومن لم يعرف  
الطمع لم يعرف الناس ، ومن جهل الناس جهل الامن ، وعادت الحال  
بالانسان الى حاة السبع والبهيمة ، ومن هذا الذي يسره أن يكون الشمس  
واقمر والمار والتلج برجا من البروج أو قطعة من الغيم أو مكبلا من  
الماء أو مقدارا من الهواء ؟ وكل شيء في العالم فأنما هو للانسان ، وهو  
يختبر كل شيء ويحار • وأين تقع لذة البهيمة بالعلوفة ولذة السبع  
بأكل اللحم من سرور الظفر ومن انفتاح باب العلم ؟ وأين لذة درك  
الحواس من السرور بنفاذ الامر والنهي والاخذ والترك ؟ ولو استوت

الأمور بطل التمييز ، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة . . . وبما أن  
العقول في تطور مستمر فهي في استقاء تدريجي مستمر عن عواطفها ،  
حتى يأتيها يوم ما تكون سعادتها وحريتها أضعاف شقاؤها وجبرها ، بل  
يصبح شقاؤها وجبرها كأطراف باهتة لا أهمية لها .

وهذا به العقل العام وضالاه لبعض العقول على تناقضهما يؤديان إلى  
الخير الأكيد ، لأنه تعالى ذا الخير المطلق والحكمة المطلقة لا يرضى لنفسه  
بأنظلم أو العبث ، فكيف يرضى بهما من غيره .

وبما أنه خير خالص ، ولا يصدر من الخير الخالص إلا الخير وإن  
بدى بآيات الشر أحيانا ، فارادته الخيرة الزجيمة في خيرا وشرنا هي التي  
أوجبت علينا شكره في الحالتين .





## الفصل الخامس عشر

### امهات المسائل الدينية

لا بد من رجوعنا قليلا الى الفصل السابع لتذكير القاري الكريم بطبيعة الذريرة العقلية البسيطة ، ولتكفيه مشقة المراجعة ، ولنبنى على أساسها رأينا في المخلوق .

علمنا في ذلك الفصل ان الكائن الحي يتكون من مجموعة خلايا ، وان كلا من هذه الخلايا تتكون من مجموعة ذراتها ، وان كل ذرة ما هي الا مجموعة ذراتها غير القابلة للانقسام .

وعلمنا كذلك ان عقل الكائن الحي أو روحه أو ذاته - سمه ما شئت - لم يكن بأكثر من ذريرته الرئيسية في ذرته الرئيسية في خلية الرئيسية . وان الذريرات عقول خاصة ، منها البسيطة المتطورة على نفسها ولا تعي غيرها ، ومنها المتبقلة كعقول الاحياء الدنيا واعليا التي يقف على قممها عقل الاساسي .

ومن هنا نعلم ان عقل الانسان أو ذريرته الرئيسية بعبارة أخرى لا تفسخ بفسخ جسمه عند الموت ، كما لا تتحطم التحل بتحطيم خليةها المتسعة وعرق سكانها .

سمع ان كل نحلة متميزة عن غيرها من النحل الا ان كلا منها عضو هام في حياة الخلية التي هي أشبه ما تكون بالكائن الحي العضوي . وان تعاون الذريرات العقلية في الجسم ليس هو سبب تعقلها كما لا دخل لحياة النحل بتعاونها في ادارة شؤون الخلية .

نلو حطمتنا خلية النحل وباعدنا بين تخاريبها وأجزاء تخاريبها  
الشمعية الدقيقة لما فقدت كل نحلة حياتها الخاصة بها ، بل ولقيت على  
ما هي عليه من العواطف والفرائز وأن لم تمارس ما اعتادته من التقاليد  
الاجتماعية الخاصة بسكان الخلية .

فموت الجسم الحي ما هو إلا تفكك خلاياه . وموت الخلايا لم  
يكن غير تفكك ذراتها . وموت الذرة في تفكك ذراتها العقلية . أما  
الذرات العقلية هذه فلا تموت لعدم قبولها التفكك بكل الوسائل الممكنة  
ومنها ذريرة عقل الانسان ذي الملكات العقلية والصفات النفسية التي  
لا انفصال لبعضها عن بعض . وعليه فذريرة عقل الانسان خالدة لا تقبل  
العدم بعد انفصالها عن جسم كائنها الحي ، ولا يعتبرها التحلل لعدم  
قبولها الانقسام في يوم من الايام . لأن العقل ليس موزعا على جميع اعضاء  
جسم الانسان بل أنه في أضيق حيز من دماغه . بوسعنا أن نخرج من  
الدماغ حين موت الانسان بعامل كيميائي كما تدخل ونخرج الدقائق  
الانيرية - التي هي عين الذرات أو الفوتونات على حد قول بعض علماء  
الطبيعة - في ومن أي جسم كان مهما كانت صلاته بدون أي عائق  
يعوقها .

وحتى اذا بقي العقل أي الذريرة الرئيسية في ذلك الجسم المتحلل  
الميت فلا اتصال ولا تفاعل بينهما بعد انفصال احدهما عن الآخر . كما  
لا يهم هذا العقل بعد تجرده في أي مكان كان لتساوي الامكنة جميعها  
لديه ، وذلك لانضمامه وتفاعله بدرات الكون الانيرية التي لا يخلو منها  
مكان .

الا إن الذرات الثانوية التي تلي ذريرة الانسان الرئيسية غير قابلة  
للاحتفاظ بنشاطها العقلي ، لأنها لم تعد الاستقلال الذاتي ، ولأنها لا عمل  
لها الا تنفيذ أوامر الذريرة الرئيسية ولا غير . وعند انفصالها عن رئيسها

تبقى عاتلة عن العمل لعدم وجود موجهتها وأمرتها ، وعند ذلك لا تتميز  
شيء عن المديرات البسيطات المتطويات على نفسها التي لا تعرف القطة  
والتطور .

وقريب من رأينا في الخلود قول « لينتز » بأن المونادا لا تسون لأنها  
لم تتركب من أجزاء قابلة للتحلل ، كما « يستتج لينتز من ذلك ان الشيء  
الذي لا يبدأ حسب نظام الطبيعة لا ينتهي ايضا حسب هذا النظام ، وعظام  
الطبيعة هو عبارة عن تجمع وحدات ، اعني مونادات ، وتكون أجسام  
والحلل هذه الأجسام . اما المونادا في حد ذاتها ، ليست ناتجة من الطبيعة  
تلك هي باقية ابدا حتى بعد تفكك الجسم ، وتبقى المونادا على شكل قوة  
لا مادية ، ولكنها تكون خاضعة لنظام المونادات » <sup>(١)</sup> الا أن لينتز يختلف  
معا في تعريف هذه المونادات ، لأعتقاده بانزال بعضها عن بعض وجهل  
بعضها البعض الآخر وعدم تأير احداها بالآخرى ، وكلها سائرة حسب  
تناسق الأدي مصدره المونادا اعظمى أي الله . وهو لم يعرفنا بحقيقة  
المونادات قبل صدورهما من الذات الالهية ، كما انه لم يقل بتطور الانواع  
الحية من الأدنى الى الأعلى . ولهذا وصفت نظريته بمذهب الكثرة ، ولا  
خلاص له من الجبرية المطلقة بعد قوله بالتناسق الأدي الذي لا تحيد عن  
مناهجه المونادات .

اما برجسون فيرى أن الحياة النفسية - على حد قوله - عبر المادة ،  
والمادة عبر الحياة ، وإن كانا من مصدر حيوي واحد ، ومع ذلك فهما  
يتصلان ويفترقان من دون أن يتعلق وجود أحدهما بوجود الآخر ، « اما  
إذا كانت الحياة النفسية ، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك ، تصفوا على  
الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير  
مما يجري في الشعور فإن البقاء يصبح عندئذ معقولا جدا ، بحيث يقع

(١) لينتز : ترجمة البير نصري نادر : المونادولوجيا : ص ٢٥ .



واجب البرهان بعدة على عائق من ينكسر لا على عائق من يدعي . لأن  
 الباعث الوحيد الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية  
 الجسم يفتي . ولا يكون لهذا الباعث من قيمة اذا كان استقلال جيل  
 الشعور ، ان لم يكن كله ، عن الجسم ظاهرة مرئية هي الاخرى ، (١) .  
 غير اننا نعتقد ان لا سبيل لاتصال الحياة بالمادة ، ولا يمكن تأثير  
 احدهما بالآخرى ان لم تكونا من معدن واحد . فالعقل أي الحياة كيف  
 يتصل بالمادة الصلبة ان كان لم يتصف بأكثر من ملكاته العقلية وصفاته  
 النفسية ، ولم يتصف هي بأكثر من الامتداد وبعض الظواهر ؟  
 ولهذا لا بد لنا من القول بأنهما ، أي المادة والعقل من معدن عقلي  
 واحد ، والاختلاف بينهما لم يكن بأكثر من خمود الاولى وبقطة وتطور  
 الثانية .

\* \* \*

وبما أن عقل الانسان خالد بعد تجرده ومحتفظ بكل ملكاته العقلية  
 وصفاته النفسية فهو في نزوع دائم الى الكمال ، كما كان قبل تجرده ، ولا  
 يتوانى عن طلب خيره ما استطاع الى ذلك سبيلا كحالته في حياته الاولى .  
 كما انه يبقى على ما كان عليه قبل تجرده من عواطف ايجابية خيرة  
 وعواطف سلبية شريرة ، حتى يتخلص من شروره تدريجيا بحكم تطوره  
 التدريجي الحاصل من اختياراته المتزايدة في العالم الآخر . وكلما زاد  
 تطوره زاد خيرا وزادت سعاداته ، لأن الخير والسعادة متضايقان لا وجود  
 لأحدهما بدون الآخر . ويتخلصه من شروره هو النتيجة الحتمية لتطور  
 العقل وتزايد معرفته .

والقول المجردة ذات درجات مختلفة كحالها قبل تجردها . وان  
 طول تدهنها بعضها في التجرد يزيد حكمة وسموا ، لأنها تتفاعل بحقائق

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٥١ .

عالمها الآخر كتفاعلها بعالمها الاول قبل تجردها ، فترداد تطورا شيئا  
فشيئا .

وأرى ان مجال العمل للعقول المجردة في عالمها الآخر أوسع من  
مجاله في العالم الاول لثقلها من اجسامها ذات القيود والحاجيات  
الكثيرة .

ومن الجائز ان يكون من أعمال بعض هذه العقول الممتازة هداية  
بعض العقول الدنيوية غير المجردة التي تتوسل الى العقل العام بأذن العقل  
العام ، لأنها جزء لا يجزأ عنه ، أى انها افكار من افكار العقل العام  
العاقلة والقادرة على العمل الحر نسييا . وذلك كقدرة عواطفنا الايجابية  
على العمل بموافقة عقولنا مع انها منها واليها .

ومن الجائز كذلك أن يكون من أعمال العقول المجردة التصرف  
في بعض اجزاء الكون حسب اشارة العقل العام حيناً وحسب اشارة حيناً  
آخر ، وذلك كتحصرف العقول غير المجردة في بعض الاشياء الواقعية  
تصرفاً حراً مع شيء من التوجيه الالهي الخارج عن ارادتها . بالاضافة الى  
تذكرها أعمالها الدنيوية لتأسف على ما فرطت به من الواجبات ، وتألها  
من شعورها بنقصها وشروعها وتقصيرها عندما تقيس نفسها بخير وسعادة  
العقول المجردة التي تقفها في درجات الكمال . كما ترتاح بأعمالها  
الدنيوية الصالحة التي رفعت من مكانتها في عالمها الجديد ، لأن العقول  
المجردة في حركة مستمرة لا تعرف السكون ، حيث السكون اتسام  
عين العدم .

والارادة - كما علمنا - إحدى ملكات العقل التي لا وجود لها  
بدون الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون الارادة الكلية أو الجزئية ،  
بل هما اسمان لمشي واحد . وهذا هو الذي يفرض علينا القول بلزوم  
عمل العقول المجردة في عالمها الآخر . ثم ان النفوس التامة الكاملة اذا

ما دارت أجسادها تكون مشغولة بتأييد النفوس النافسة المجردة لكيما تتم هذه وتكمل وينخلص من حال انقاص وتبلغ حال الكمال وترتقي هذه المؤيدة أيضا الى حمال هي أكسبل وأشرف وأعلى ( والى ربك المنتهى ) \* (١) \*

\* \* \*

ولابد وأن تكون لهذه العقول المجردة أجسام عقلية ، حيث ان اجسامها الواقعية في حياتها الأولى من تصور العقل العام . وبما أن تصور في منتهى القوة والكمال حسب كمال ملكة ادراكه ، لهذا فالاجسام الواقعية في منتهى الوضوح . اما العقل المجرد من جسمه الواقعي الكثيف فهو يتصور جسمه الذي خلقه في عالم الدنيا ، كما يتصور كل شيء شاهده في هذا العالم . وتصور جسمه - على ما اعتد - سر وجود جسمه الروحاني الشفاف . وشفاية الجسم الروحاني - بالنسبة الى الجسم الواقعي - سببه ضعف تصور العقل الجزئي بالنسبة الى قوة وكمال تصور من قبل العقل العام .

ولعدم وجود ما يحاول دور اتصال العقول المجردة بعضها في بعض ، فهي في اتصال دائم مستمر كاتصالاتها في العالم الدنيوي اتصالا تلقائيا ، وعندئذ يحس كل منهما بما يحس به غيره من الاجسام الشفافة والأفكار الشاحه .

وانتباهي من الامور العلمية التي يكاد العلماء أن يفرغوا من تفريدها ككرة الادة التي تؤكدها .

ومما يؤيد وجود الاجسام الشبحية - وان كان تأييدها لم يصل الى درجة الكمال - أقوال من أحضروا الارواح ، وادعاهم بإمكان رؤية أشباحها . ولو أن عدد الاجسام الشبحية من وضع العقل العام لرآها الناس تمام الوضوح كما يرى الاجسام الواقعية الاعيادية .

(١) ططاوي جوهري الارواح - ص ١٩٤ .



ولا يفوتنا ان العقول المجردة التي هي بعض أفكار العقل العام لا تخفي عنه احيانا كما تخفي بعض أفكارنا عن عقولنا في أكثر الاوقات ، لأن أفكارنا ان اختفت خفاء موقنا فلأنها تذاب في العقل العام ما دامت مخفية عنا ، حتى اذا ما تذكرناها نرجعها من العقل العام الذي أذيت فيه . اما أنكار العقل العام ومنها العقول المجردة وغير المجردة فهي خالدة لعدم وجود شيء غيره في هذا الكون أكبر منه قابل لاستيعابها واخفائها عنه .

وهذا لدليل آخر على خلود العقول ووضوحها الدائم للعقل العام ، « والذات العظمى - وهي الله - هي التي تصل بكل شيء وتحيط بكل شيء وتطلع على كل شيء » وهي كلية الوجود لانها واعية لكل وجود . وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذي يشبه اتصال الواعية الانسانية بما حولها . ولكنه اوسع نطاقا وابعد امدا واخرى بالخلود والدوام » (١) .

وبما ان المذيرة المجردة ، اي العقل المجرد خال من الاعضاء الحسية فهو يحس بعالمه الجديد احساسا عقليا صرفا . وهذا الاحساس العقلي يجعله أكثر امكانية ومرونة وفي اوسع واخف حركة منه في احساساته العضوية .

وقد يقال كيف يشم المذيرة الرئيسية المجردة الاحساس اذا ما اكتفتها شتي العناصر المادية من كل جهاتها ؟ وما يساعد على هذا الشك ما اوضحناه في الفصل السادس ؟ ان الموانع المكانية والمرضية كموت خلايا حاسة البصر الظاهرية مثلا تمنع ملكة ادراك العقل من مشاهدة العالم الخارجي . وقلنا ان العقل يخرج من مكمنه بواسطة خلايا الجسم الحية وكأنه ينخرقها اختراقا ، اما اذا ماتت هذه الخلايا فمنعناه استحالة احساسه الخارجي ، ومعناه ايضا انطوائه على نفسه وانفصاله عن العالم الواقعي انفصالا تاما .

(١) العقاد : الله ص ٢٦١ .

وجوابنا على هذا هو : ان عقول الأحياء غير المجردة في شغل شاغل وخدمة متواصلة لتأمين حاجة اجسامها \* وهي بالنسبة الى اجسامها كالربان المكلف بتوجيه وقيادة سفينته وتأمين سلامة ما فيها من البضائع ومن فيها من المسافرين \* والربان بهذه الحالة في انشغال متصل بقيادته الهامة ومسؤوليته الكبرى ، وليس له اي وقت للتفكير بما هو خارج حدود هذه القيادة ، واذا ما خرج فقي لخطوات صغيرة متقطعة لا يلبث ان يرجع بفكره مسرعاً حذراً من انيه وضياح الوقت \* وهكذا عقل الانسان قبل تجرده اذا ما فكر في بقلته فلحاجات جسدية صرفة ، او ان تفكيره صلة بالجسد من قريب او بعيد ، او اذا ما فكر في نومه او غفلته فكذلك لا يخرج عن نطاق المصالح الجسدية الكثيرة قريبا وبعدها الا في فترات صغيرة نادرة \* وان هذا الانشغال الجسدي هو الذي يحد من امتداد العقل ويسعه من ان يتجاوز الحدود المكانية الضيقة بالاتصال التلقائي في كل وقت \*

اما العقل المجرد من الجسم ، المتحرر من الشواغل الجسدية الكثيرة فلا تحد امتداده الحدود ، حيث يصبح مجال عمله محفوظات حافظته ومحفوظات حافظته العقل المجردة الأخرى بدون ان يشغله شيء من شواغل الجسدية ، بالإضافة الى انكار العقل العام التي يراها كما هي عليه في الواقع ، اي باجسام واقعية لا باجسام شبحية \* وذلك لوضوح تصور العقل العام كما اسلفنا \* الا انه لا يحول شيء دون اختراقها اصلب الاجسام لأنها عقول اثيرية \*

ومما يؤيدنا على هذا اعتراف بعض العلماء في امكان استشفاف العقول الانسانية غير المجردة للحجيب المكانية احيانا نادرة وقصيرة في الحلم واليقظة \* واذا ما صبح قولهم هذا فسبب استشفافها انطلاقها من قيود

المصالح الجديدة التي لا تحول دون الاستغاف وحده بل ودون الإلهام  
كذلك .

وكما اتصل ملكة ادراك المدير الرئيسية للكائن الحي في العالم  
الواقعي بواسطة امتدادها بدقائق الجسم الحي ، كذلك العقل المجرد أي  
المدير الرئيسية المجردة ، اتصل بالشيء الذي تريد بواسطة ذبذبات  
الكون العقلية أي الاثير أو الأشعة العقلية كما يسميها البعض . فإذا ثبت  
الكشف والشعور على البعد بالتجربة التي لا شك فيها فلا بد من إثبات  
الأشعة العقلية أو الروحية تحليل انتقال الأفكار بغير الالفاظ ، والصور  
غير حركات في الاثير . (١)

ويقول : فالنفساني الكبير وليام مكدوجل - وهو من المؤمنين  
بالعقل المجرد - يقول في خطاب الرابسة لجماعة البحوث النفسية سنة  
١٩٢٠ ( التي اعتقد ان التلاني وشيك جدا ان يتقرر بصفة نهائية في  
عدد الحقائق المعترف بها علميا بفضل هذه الجماعة على الاكثر ، وحتى  
بلغنا هذه النتيجة فإن خطرهما من الوجهتين العلمية والفلسفية سريين كثيرا  
على جملة المسائل التي ادركتها معاهد التحقيق النفساني في جامعات  
القارتين . (٢) .

وان برجسون لا يكفي باثبات حقيقة التلاني بين اناس متبايعين  
لحسب ، بل ادعاء حتى الى الحشرات . ولقد اثبت هذا الاخصال  
العقلي ( التلاني ) احد علماء الحشرات باصطياده بعض ذكور الفراشات  
من حقل بعيد ، وايانه بها الى غرفته بعد اخفائها في علبة محكمة الغلق .  
وفي الصباح الباكر من اليوم التالي رأى على باب تلك الغرفة جماعات من  
الفراشات تحاول التسرب من شقوق الباب . ويتكرر هذه العملية اقتنع

(١) العقاد : الله ص ٤١ .

(٢) العقاد : الله ص ٣٧ .



صحة هذا الرأي • ومما يساعد على قبول هذه الأقوال إيماننا في عقلية الكون ووحدته واتصال كل ما به بكل ما فيه اتصالاً محكمًا • وليس هنالك بعد في الحقيقة يحول دون هذا الاتصال ، كما لا بعد يحول دون اتصال إحدى أفكار العقل الجزئي بأية فكرة من أفكاره على فرض طلبها هذا الاتصال وقدرتها عليه •

\* \* \*

والآن بوسعنا أن نقول شيئاً في الجنة والنار اللتين بشرت وأنبئت بهما الأديان السماوية ؛ فما النار إلا تلك التأسفات على التفريط بالخير والتقصير في الواجبات وانحطاط الدرجة وضعف الجزية وقلة الامكانيات على إيجاد عوامل السعادة • وما الجنة إلا رضا العقول الخالدة عن أعمالها الخيرة في الدنيا وأشعور بعدم التقصير في الواجبات مع العلم بسمو الدرجة بالإضافة إلى نصيبها الوافر من الامكانيات على إيجاد السعادة •

وإن سعادة الجنة التي تضرب بها الأمثال لا تتم لعقل من العقول إلا بعد تحرر العقول التام من العواطف السلبية الشريرة ، ولا يحصل ذلك لعقل من العقول المجردة إلا بعد أن يستحيل إلى خير خالص هو السعادة الخالصة •

وبطبيعة الحال لا يسعنا تصور الجنة على ما هي عليه لعدم حصول عقولنا من التصوُّج والمعرفة ما يؤهلها لهذا التصور ، إلا أن بوسعنا أن نستدل على بعضها بالقرائن العلمية والمنطقية •

إن العقل المجرد أن خلى من عواطفه الشريرة بواسطة التطوُّر يحصل له الرضا وتتم له السكينة • وما الرضا والسكينة إلا نتيجة ضعف العواطف الشريرة ، والخلو من الحاجات المستعصية والتشبع بلذَّة الحاجات المتيسرة •

وليس معنى الرضا عدم الاحتياج ، لعدم الاحتياج هو الخلو من  
السعادة والشفاء . غير ان الحاجات المشبعة هي المدة المسعدة الخالصة .  
وبما ان العقول المجردة السامية في تضوُّج فائق فهي لا تعرف الضمول  
والجمود ، واذا ما انتفى ضمولها كثرت اعمالها . وحيث ان جميع  
اعمالها من نوع الحاجات المتيسرة - بالنسبة الى قدرتها التامة ومرونة  
حاجاتها - فهي اذن في سعادة نفسية دائمة عظيمة .

واذا كانت سعادة العقل وحرية تزدادان بزيادة تطوره ، وتطور  
العقل المجرد لا ينتهي عند حد من الحدود ، فمعنى هذا ان سعادة وحرية  
العقل المجرد في زيادة مستمرة لانهاية الحدود . وهذا هو تفسير قولنا  
السالف باستحالة امكان وصف الجنة على حقيقتها .

وشيء آخر نريد ان نقوله في هذا الموضوع ، هو بما ان الله تعالى  
لا يعصيه عمل اي شيء ، لمرونة هذه الاشياء غاية المرونة بالنسبة اليه ، ولا  
يحتاج لعمل مهما كان عظيما اكثر من ان يتصوره ليوصله ، فمن العقول  
خلقه الجنة لمستحققيها من عباده الصالحين الذين ضحكوا بالشيء الكثير من  
راحتهم في سبيل صلاح انفسهم وضع غيرهم .

والعقول المجردة الفاضلة لا يعوزها شيء من القدرة على الاستمتاع  
لانها سابغة في هذا الكون الفسيح الذي لانهاية له ولا علم لنا الا بالنز  
الأقل من محتوياته ، ولأنها لا يعصها ان تقتصر الاجسام الروحانية  
كما تصورها من الوسامة والحيوية والنشاط ، ما دام ايجاد اجسامها هذه  
لا يكلفها اكثر من تصورها .

وانني استبعد كل الاستبعاد وجود جهنم كما تصفها الكتب السماوية  
في ظاهرها عباراتها ، ولا مبرر لوجودها على تلك الحالة القاسية ، ولا فائدة  
فيها . كما انها منافية للعدل والرحمة والحكمة الالهية المطلقة . بالاضافة  
الى منافاتها لطبيعة العقول المجردة التي لا تستلک الجسم

القابل للاحتراق في النار والألم من هذا الاحتراق .  
الا انها تحس بالاشياء الموضوعية على ما هي عليه في الواقع ، كما كانت  
تحس بها قبل تجردها . لأن الاحساس - كما علمنا - من عمل  
ملكة الادراك لا من عمل الحواس في الحقيقة . الا ان هذه الاشياء  
الموضوعية لا تستطيع ان تصدها وتقاومها ، كما كانت قبل التجرد من  
الجسم الكثيف .

وما شقاء الدنيا وعذاب اوائل سني الآخرة الا جهنم التي انذر الله  
بها عباده العاصين . ولا اعتقد ان عذاب جهنم اكثر من هذا . اما اوصافها  
الحرفية التي نزل بها الوحي فلا تعدى حدود المجاز الذي يستوجب  
اختلاف طبقات الناس ، ورزوح اغلبهم تحت نير الجهل والشقاء وترهيبهم  
وترهيبهم . كالحريق والسجون وقطع الاوصال والجوع المهلك والبزد  
القارس وما شابه ذلك من انواع العذاب .

وشروط جهنم موقفة ما دامت العقول المجردة جميعها لا يعوقها  
شيء من التطور والصلاح في العالم الآخر . وما دام هنالك مجال واسع  
للتهديب والتسامي . وهذا هو معنى قوله تعالى « وان منكم الا واردها »  
يرجع الضمير الى جهنم .

والعقل المجرد الشقي قريب من العالم الدنيوي في تفكيره ونصالحه  
وكثرة اسفاهه في احكامه واعماله . وحيث ان آثامه امور دنيوية فهو  
لا يطبق الابتعاد عن هذا الحيز الموبوء الا بعد ان ينال جزاء تفريطه  
من التأسفات والتحرقات والضلالات المشقية والمنفضجة بعين الوقت .

« ومتى رجع العقل بالفعل الى العقل الفعال فذلك هو النعيم المقيم والخلود  
الموعد ، وترداد لذة النفوس بالتجمع في مصدرها كما ترداد لذة النفس  
الواحدة بتجمع الصور وأتلاف المعاني في معقولاتها . اما النفس التي  
تنحط ابدا فلا ترقى هذا المرفى ... فهي في عذاب واصب وشمور دائم



بالأصالة يؤلمها كما يؤلم الإنسان المبرر والاعتلال ، وقد ينحدر بها الأسفاف مع الأجساد منهوي إلى المدرك الأسفل الذي ليس بعده نزول غير نزول العدم بالقوة أو الوجود بالقوة وهما متساويان (١) .

« واجته عند ابن سينا هي تلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، وأما النار فهي ما دون ذلك حيث تختلط بالنفس أو شاب الأرض وتقتصر عن الصفاء الذي تبلغه العقول بالترقي من العقل الهولاني إلى العقل الفعال (١) » .

غير أننا لا نعترف بوجود حدود في هذا الكون رافية وأخرى سافلة بل إن اتجاه الكون كلها متشابهة في منزلتها عند موجدتها وعند العقول السابحة فيها . كما أنه لم يقل بتطور العقول في العالَم الآخر لتجرد عن ذنوبها وتلحق بمن سبقها من العقول الفاضلة .

وإذا صح علم حضارة الأرواح - الذي أرجح صحته - فهو يؤيد رأينا في الخلود وتفاوت درجات الأرواح تفاوتاً معنوياً لا تفاوتاً مكانياً . حيث يدعى بعض رجال هذا العلم ؛ أنه من الممكن حضارة الأرواح الواطية ، ولا يمكن حضارة الأرواح الأنبياء والأولياء المقربين عند ربهم كل القرب « ومن أقوال (كأنني) الأخيرة إن ما عاد في وسمها إن ترينا بعد وجهها ولا أن تسمعنا صوتها وإنها بتجسماتها هذه التي استمرت ثلاث سنوات قيد قطعت عذاباً به كفرت عن ذنوبها الماضية ، وإنها ارتقت بعد هذا التكفير إلى درجة أعلى من المرتبة الروحية فما عادت تاجنا بعد بالوساطة الخطية على يد الأنس كوك (١) » .

ولا أرى هنالك فارقاً جوهرياً بين عقول الكبار وعقول الصغار

(١) العقاد : الشيخ الرئيس : ص ٧٥ .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيس : ص ٩٩ .

(٣) طنطاوي جوهرى : الأرواح ص ١٣٥ .

بعد موتهم • فالصغار الذين لم يبلغوا سن الرشد والمسؤولية مسؤولون عما انطوت عليه عقولهم ونفوسهم من قصور وموروثات وحاجة مستحكمة • وقصور العقل مع شروخ العواطف السلبية لا بد وان يزولا في العالم الآخر زوالا تدريجيا • لأن الحيوانين متشابهان في وسائل التطور العقلي وعملية التطور هذه سبب ثنائهم الموقت في العالم الآخر • الحاجة الاصلاح الى الشقاء الموصل الى السعادة ونسمو الدائمين • وان هذا يعرفنا بمعنى الثواب والعقاب الذين بشرت واندزت بهما الاديان السماوية • كما يعرفنا بالحكمة الالهية من العقاب الذي يتضمن كل معاني الخير الموصل الى السعادة •

اما الحكمة من وجود الحياة القصيرة بالنسبة الى هؤلاء الصغار فهي لأجل ان تمتاز عقولهم على الحرية التي لا تعرفها قبل انفصالها عن اجسام منجيبها • لهذا فلا مندوحة لهم ان ارادوا الخلود من ان يمروا بالدور الذي مرت به عقول الكبار في الحياة الاولى ولو مدة وجيزة • ليكملوا نضوج عقولهم في العالم الآخر بما فيه من الاختبارات المشقة والمساعدة حتى تأهل للجنة الحتمية لكل ذي عقل متطور • وذلك كما قال الشيخ محمد الزرقاوي •

وتحشر اطفال وسقط كمثل ما يكونون عند الموت ثم تكمل وعلى هذا القياس يمكننا انقول بخلود ارواح الحيوانات • لأن ارواحها او عقولها عبارة اخرى ذريعات بسيطة غير قابلة للتفكك كعقول الناس صغارهم وكبارهم • كما لا استحالة في تطورها بعالمها الآخر كعقول الناس • لأنها متطوران من مصدر اولى واحد •

غير اننا لا ندعي معرفة الحكمة من خلودها او ميلغ تطورها • لأن ذلك مالا سبيل لمعرفته • وليستتر قال في خلود ارواح الحيوانات كما قال في خلود ارواح الناس جميعهم •

\* \* \*

وإذا كانت العقول الانسانية المجردة في تطور مستمر في عالمها الآخر ، وإذا لم يستبعد وجود الاحياء الراقية كالانسان او ما هو ارقى من الانسان في الاجرام السماوية التي لا يحصيها عد ، مع انتقال ارواحها بعد موتها الى ذلك العالم الآخر ، وتطورها بعد هذا الانتقال . فحينئذ لا غرابة في القول بوجود الملائكة السامية المجردة عن المادة ، والمقربة الى الله ككل الحروب كما جاء في الاديان السماوية . بل ان هذا الاحتمال اول ما يتبادر الى الذهن ويقبله بعد قبول تلك المقدمات .

وخلود هذه الملائكة يفرض عليها العمل ككل عقل من العقول ، لأن الحركة اي العمل هي الوسيلة الوحيدة لاستمرار وجودها وتطورها ابدان ، ولا بد من ان يكون عملها مشابها لمستواها وعظمتها حسب ارادتها التي هي بعض ارادة العقل العام ، كما انها جزء منه واليه . لأن العقول السامية المجردة عن عواطفها السلبية تجردا نسبيا كعقول الملائكة ، متفقة كل الاتفاق مع العقل العام ولا تعارض بينهما . ولهذا يعطيها حريتها المقاربة الى التمام ، ولا يتدخل في مصالحها الا تدخل جزئيا بقدر ما تقتضيه حركته المطلقة .

ومشاركتها العقل العام في تصريف اجزاء الكون حسب طاقاتها ، يشبه الى حد كبير اعانه العواطف الايجابية للعقل الجزئي في تحقيق بعض اعماله وآرائه . وان مساعدة العقل العام اياها كمساعدة العقل الجزئي لاحدى عواطفه الايجابية لاتفاقهما في المبدأ والاتجاه ، وان كان العقل الجزئي وعواطفه ينوعها شيئا واحدا في الحقيقة .

وبما ان العقول الجزئية على اختلاف انواعها هي العقل العام ، جميع اعمال العقول هي اعمال العقل العام . كما ان افكار العقل الجزئي - على فرض بقائها وتطورها وحركتها الارادية - هي عين اعمال العقل الجزئي ، وهذا الدليل على لانهاية قدرة العقل العام على القيام بمختلف



الاعمال في وقت واحد ، وعلى ان كل حركة من حركات هذا الكون هي من حركته ، اي ارادته ، بالإضافة الى لانهاية قدرته وامكانياته الخاصة التي لا تحصرها العقول .

ولا بأس من تأكيد قولنا ؛ ان كل عقل من العقول الجزئية يتمتع بشيء من الحرية على قدر سيطرته على عواطفه ، وعلى قدر ما يهبه له العقل العام من هذه الحرية ، كما يعطي الانسان الحرية لأحدى عواطفه الايجابية التي يعتمد على صلاحها .

\* \* \*

ومن الاعتقادات الدينية السائدة ، قول بعضها بان الانسان تخصي عليه اعماله خيرا وشرا صغيرها وكبيرها . ولقد رأينا في الفصول المتقدمة كيف ان الانسان وكل حي من الالحياء تحفظ حافظته كلما صادف في حياته من المشاهدات والاعمال والخلجات جميعها وبدون استثناء ، ولا يفوتها منها شيء . وحيث ان هذه المحفوظات ملازمة للعقل ولا خلاص لها منه فهي تساعد العقل على كل ماله وما عليه . كما انه لا حاجة بهذه الشهود ما دام الانسان يلاقي جزاء عصيانته او احسانه او تومانيكيا .

\* \* \*

واذا كان العقل العام ذا حافظلة لانهاية السعة ، وكل ما في الكون افكار في هذه الحافظة ، ولا وجود لما هو خارج عن نطاق ذاته في هذا الكون او داخله ليقبض افكاره ، لهذا فان جميع افكاره حاضرة لديه في كل آن . ومعنى هذا انه عالم بكل ما كان في الكون صغيره وكبيره . حتى افكارنا في عقولنا لا يخفاء شيء منها لأن عقولنا افكار مركبة من افكاره .

اما العقل الجزئي ، ان لم يتذكر بعض افكاره في الحال المعاصر فلائها انسحبت منه الى العقل العام موقتا . ولو لم يوجد هذا العقل العام الذي تذاب فيه افكار العقول الجزئية عند اصابها لكانت هذه الافكار

حاضرة امام هذه العقول في كل وقت • وعليه فالعقل العام يعلم بكل ما كان ولا يغرب عنه شيء منها •

وحيث ان ملكة استنتاجه في منتهى الكمال فهو يعلم بالكثير مما يخضع لاستنتاجه • كمعرفته ببلوغ تطور العقول وتطور الكون وما شابه ذلك من الامور الكثيرة في المستقبل القريب والبعيد • ولكنه لا يشغل نفسه بالتفكير بكل ما سيحققه ارادته وارادة العقول الجزئية المجردة وغير المجردة على الاطلاق والى مالا نهاية من الازمان • لعدم حاجته بذلك • كما انه عبت لا فائدة فيه • بالاضافة الى ان اشغاله بذلك يبعد من حرية ارادته • ويجعل كل ما سيحققه يمر بصورة آلية خارجة عن نطاق ارادته الآتية • وهذا خلاف ما يستوحى كما له المطلق •

وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى في القرآن المجيد • عالم الغيب والشهادة • لأنه يعلم مالا نعلم بكل ما في هذا الكون الفسيح مثاليه وواقعية • وكل ما كان وكثيرا مما يكون •

واذا كانت العقول منه واليه • وعلى تمام الاتصال به • وهو على هذا الحال من الامكانيات • فليس من المستبعد ان يطلعها على بعض علمه عندما تستوحى وتستهد به • ولا سيما اذا آتانا بإمكان الاتصال العقلي بين الناس وبأبجاء بعضهم لبعض بما يفيد او يضير • فكيف اذن بذلك الاتصال المباشر الذي لا انفكاك عنه بين الكل وجزء من اجزائه ؟ •

• ومن الجائز ان المستقبل ينكشف لعقل الانسان من احياء العقل الابدي المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف • وقد جاز ان ينتقل علم من عقل انسان الى عقل انسان فينتطبع فيه بالتوجيه والايحاء كأنه منظور ومسموع • فلماذا لا يجوز ان تنتقل وقائع المستقبل الى علم الانسان من العقل الابدي دون ان نقرر انه مطلع على كل ما يقع في الابد الابد ؟ فالذي يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه اولا

ان يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ويجزم بانها لا توافق الاعتراف بوجود  
المستقبل على وجه من الوجوه .  
وعليه (ثانياً) ان يجزم باستحالة (العقل الأبدي) واستحالة الأيحاء  
منه الى العقول الانسانية . وعليه ان يقيم الدليل على هذا المستحيل او ذلك  
المستحيل ولا دليل (١) .

\* \* \*

ومن هذا تظهر لنا قائمة العبادة . والعبادات درجات ، اداها العبادة  
الآلية التي لا تفيد ولا تضر ، لأنها لا تخرج من النفس لتفيدها ، ولكنها  
نتيجة تقليد ساذج يصبح على ممر الأيام حركات آلية استمرارية . وغير  
من هذه العبادة عبادة العارف بضرورتها لسعادة دينه ودينه ، فتفيده عندئذ  
فائدة نفسية كالطمأنينة التي يحسها من نفسه والصلاح الذي يجني  
فائدته من غيره . واسمى من هاتين العبادتين عبادة المفكرين المعجبين بعظمة  
الخالق فيعبدهونه بقدر هذا الإعجاب ، بالإضافة الى ما يرجونه من سعادة  
الدارين وما ينتج من كل هذا من طمأنينة وصلاح . واسمى العبادات  
عبادة الأنبياء والأولياء الزاهدين من أعجابهم بعظمة الخالق فيعبدهونه لا طمعاً  
بجنه ولا خوفاً من ناره ولكن لأنهم يرونه أهلاً للمعبادة والإعجاب ، كما  
قال الامام علي عليه السلام « ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً بجنّتك  
ولكنني رأيتك أهلاً للمعبادة فعبدتك » .

ولا ندعي ان الأنبياء والأولياء يعلمون الغيب متى شاؤوا وايشا ارادوا  
لا ، لقوله تعالى مخاطباً محمداً عليه السلام « قل لو كنت اعلم الغيب  
لأستكرت من الخير » . ولكن مع هذا نعتقد ان الله لا يحل عليهم  
بعض الإيجات بواسطة ملائكته المقربين ليهديهم ويهدي بهم كقوله  
تعالى عن نبيه الكريم « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » اي  
ان القرآن الذي اتاكم به عن طريق النطق - لان النبي كان امياً لا يقرأ

(١) العقاد : الله . ص ٤٥ .



ولا يكتب - لم يكن من وضعه ، بل انه وحى من الله .

ولا غرابة في النبوة ان تحقق وجود الملائكة على اختلاف درجاتها ،  
واتصال ارقاها بالعقل العام اتصالا مباشرا كأصالتها بالعقول الانسانية غير  
المجردة السامية كعقول الانبياء التي تستمد من الله الوحي والهداية عند  
انصرافها الكلي في عبادتها الخاصة ، وتفكيرها العميق ، وإيمانها الكامل .  
وما جبرائيل الا ملك من هذه الملائكة التي حصلت على رضا الله  
وثقته فصيروه همزة وصل بينه وبين انبيائه . كما لا يستبعد ان تصل  
عقول الانبياء بالعقل العام بلا واسطة لأندماجها فيه . فيكون جبرائيل  
رمز لهذا الاتصال العقلي بين عقول الانبياء والعقل العام .

وما هي المعجزات ان لم تكن معرفة شيء ما لم يدخل في نطاق عقولنا  
المحدودة كالوحي وما شابه ذلك من الامور الغيبية ؟ وما هي الاعمال  
الخارقة للعادة ان لم تكن بعض الامكانيات الخارجة عن حدود القدرة  
البشرية التي قد يمكن الله منها بعض اصفائه .

ولا استحالة في ذلك بعد ان علمنا ان العالم بقضه وقضيه عقل  
عام واحد ولا شيء غيره ، وان كل ما في الكون صور عقلية مرتبة غاية  
المرونة بالنسبة الى العقل العام والمعقول التي تستمد معونتها وافكارها منه  
ومن طبيعة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفي  
بإيمان العقل او الضمير بوجود الله . فالسير اوليفر لودج الرياضي الطبيعي  
المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة ويرد على الذين يزعمون  
التناقض بينهما وبين القوانين الابدية بأنهم يخطئون التصور ان ( يتصورون  
انفسهم كأنهم شيء متزلزل عن الكون وخارج منه ويعمل فيه من ظاهره  
ويحاول ان يبدل مظاهره بالانتهال الى نظام القوة البشرية ) . . . و  
لكننا اذا استطعنا ان نغتنم الى انفسنا واننا نحن جزء صميم من النظام  
باسره ، وان رغباتنا ومطالبنا هي نفحة الارادة المسيطرة الهادية لم يمتنع

على خركات عقولنا ان يكون لها اثر فاعل اذا سترنا بها وفاقا لأصدق ما في الكون من القوانين واعلاها » (١) .

وهذا ايضا ما قاله ابن سينا في امكان المعجزات « وقد حذر ابن سينا اتباعه في ختام الاشارات ان يعجلوا الى التكذيب فقال : ( قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخشف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسيل والظوفان او اخضع لبعضهم سبع ، ولم ينفر منه طير ، ومثل ذلك مسالا يؤخذ في طريق المتعم الصريح . فتوقف ولا تعجل . فان لأمثال هذا اسبابا في اسرار الطبيعة » (٢) .

\* \* \*

ومن الامور الدينية الهامة التي يجب ان لا تغفلها هي حقيقة الشيطان ابن محله من هذا الكون ، ومن العقول المجردة و غير المجردة ؟ وهل هو شيء حقيقي ام مجازي ؟

قال القرآن المخيد بوجوده ، الا انه لم يعرفنا به تعريفا علميا لعدم حاجته بهذا التعريف . وحذرنا من نزواته وضلالاته بقوله « ان الشيطان للانسان عدو مبين » و « قل اعوذ برب الناس ملك الناس اليه الناس من شر الوسواس الخائس الذي يوسوس في صدور الناس » . . . . . وقرنا محمد عليه السلام بالشيطان تعريفا طريفا بقوله « ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق » الا انه - لأمر ما - لم يصرح بحقيقته التصريح الواضح .

ومن المجازيين « فريق يلقي الشخصية الشيطانية ويحل محلها عوامل الوعي الباطن التي يسميها الغريزة او الكبت او العقد النفسية

(١) العقاد : الله . ص ٢٨٧ .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيس . ص ١٠٧ .

او علل الشخصية السقيمة وما شابه هذه الاسباء (١) .

اما هكلى فيدعي بان العقل والعلم لا يمتعان من وجود الشيطان .  
كما لا يرى سخفا في القول بالمش الشيطاني بعد امكان القول بوجود  
الارواح المجردة طيبها وخبيثها .

غير ان المعتزلة قاربت الصواب في تعريف الشيطان تعريفا علميا ،  
وان لم تبين تعريفها على الاسس اللازمة ، « ان الشيطان هو وساوس  
النفس ودوافع الشهوات والطمع والغضب والخديعة » وتستند في رأيها  
الى قول النبي عليه السلام ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم  
في العروق (٢) .

فالشهوات منها النخيرة ومنها الشريرة . شهوة الطعام والعلم  
والشهووات البريئة لا بأس بها . اما الشهوات المحظورة فهي التي تستند  
على العواطف السلية الشريرة كالانانية والغضب والخوف والكراهية وما  
شابه ذلك .

وكذلك الوسوس قد تكون مرضا من الامراض النفسية التي تشترك  
بها العواطف الايجابية والسلية . فما يمت من هذه الوسوس الى العواطف  
الايجابية فهي خير ومن دوافع الوجدان ولا حيلة لها بالشيطان ، اما التي  
تمت الى العواطف السلية فهي الشر كل الشر .

وعلى هذا لم يكن الشيطان هو الوسوس والشهوات ، ولكنه  
العواطف السلية الشريرة وحدها على ما تعتقد . لأنها وحدها تقابل  
العقل والعواطف الايجابية على حد سواء ، فتعارضهما ، وربما تغلب  
عليهما بعد صراع عنيف ، فتوقعهما بشئ الضلالات والحماقات التي  
هي مصدر شرور الافراد والجماعات .

ومجموع هذه العواطف السلية هي الشيطان الاكبر ، اما ايساؤه

(١) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .

(٢) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .



نهم كل من هذه العواطف على انفراد \*

ولو كان الشيطان روحا واحدا لاستحال عليه تلبسه في جميع عقول الناس بأن واحد \* كما انه لم يكن كناية عن الارواح المجردة غير الناضجة ، لأنها لا حاجة لها بفتن نفوس الناس وهي الساعية للتهذيب والتسامي في عالمها الجديد لتلحق بمن تقدمها من الارواح الخيرة \*  
إذا لم يبق لدينا ما نقبله سوى قولنا السائف بان الشيطان لم يكن بأكثر ولا اقل من العواطف السلية ولا غير \* وهذا هو تفسير الشيطان الذي جاء ذكره في الكتب السماوية ، والذي وصفه خاتم الانبياء بابلغ تعبير مجازي \*

بقيت لدينا العواطف الايجابية كالحب والشفقة اي المشاركة الوجدانية والحنان والانصاف وما شابه ذلك ، وهي عين الوجدان المقابل للشيطان في كل آن ، اي المعارض للعواطف السلبية والمعاكس لها في كل وقت \* والوجدان في حرب سجل مع الشيطان لا "تخمد أوارها الا" بعد تطور العقل ليعين الوجدان على الشيطان حتي يتغلبا عليه \* وبعد ذلك يستشعر المرء السلام الداخلي والسعادة الدائمة \*

هذا ما نعتقد في حقيقة الوجدان ، لأننا لم تتسم رائحته في زوايا الذات الانسانية الا في عواطفها الايجابية ، كما لم تتسم رائحة الشيطان في هذه الذات الا في عواطفها السلبية ولا غير \*  
وربما يقال مالنا وهذه الظنون التي لم تصل الى درجة اليقين التام ؟  
فقول : واي علم من العلوم وصل درجة اليقين التام غير البديهيات الرياضية ؟ \*

وهل من الحكمة ان توقف عند هذه البديهيات ولا نتجاوزها لغيرها لأنهما بانها لم تصل في يوم ما الى ذلك اليقين ؟ لا ، فالعلوم الطبيعية ، كلما جئنا بنظرية جديدة منها لم تستقر سوى بضع سنوات او بضعة

عقود من السنين حتى يجرى تعديلها او تبديلها . وتلك العلوم النفسية والطبية عرضة لهذا التعديل والتبديل ، ولم يبق منها الا النزر القليل الذي حصل على نوع من الاستقرار ، ومع ذلك لا يقال انها ظنون لا تغنى عن الحق شيئا . لأن النظريات الجديدة بعد غربلتها لايد من ان يبقى منها شيء من الحق . وهذا الحق على ضالته ان اضيف الى سابقه ولاحتة من الحق المغرب عندئذ تحصل الانسانية على اثمن كنوزها واشرف ما تعتز به .

اما اذا تركنا هذا القليل استهانة بقدره ، وتركنا ذلك زهدا يسه لجهلنا قيسته ، حينئذ لايد وان نخسر جميع الحقائق العلمية التي هي المرفاة الضرورية الموسلة لما فوقها .

وعليه ، فاشي ، اقلل من العلوم كثير ، ولا سيما العلوم الفلسفية والغيبية الغامضة التي وجد نورها في هذا العصر المتأفلد الواسعة الى حضيرة العقل بفضل العلوم النفسية والطبية والبيولوجية الحديثة .

ولا اغالى ان قلت ان المسائل الغيبية هي قمة المسائل الفلسفية ، وان كانت تأتي عادة في اعقابها . وان المسائل الفلسفية قمة المواضيع العلمية وان تأتي بعدها . على شرط ان لا يدخل في بحثها الا من اعد نفسه لها اعدادا كافية حتى يكون على هدى وبصيرة من امره ، وحتى لا تخدعه عواطفه بأباطيلها ونزعائه التصوفية في شطحائها . لأن هذه المسائل الغيبية والفلسفية بالاضافة الى ضرورتها لصلاح اخلاقنا وتوير عقولنا مصدر مهم لطمانيتنا وسعادتنا وازدراءنا بالمشقيات وسفاسف الحياة .

و لاجاب المضروب ان قلت انها تنهم كل فرد أكثر مما يهمه كل شيء في هذه الحياة الفانية . لأن فكرة الفناء الدائم والجهل بحقيقة الحياة وما بعدها اهم مصادر شقاء الناس واضطرابهم ، ومن عوامل امراض نفوسهم واخلاقهم ، بالرغم من مغالطات البعض في انها لا تنهم في قليل او كثير .

يقول اينشتاين « ان الايمان هو اقوى وابطل نتائج البحوث العلمية »  
و « لا بد وان نقر بان هذا الكون له بداية في الماضي السحيق » و « لا بد  
من وجود قوة حكيمة علما غير محدودة » (١) .

كما يقول : انني لأرى ان اهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هي  
ان يوقظ الشعور الديني وان يستقياء حيا في الدين تهيو له .

والذي جعل البعض يستهينون بالفلسفة الدينية فلنهم الخاطئ ، بعدم  
امكان وصولهم بها الى نتيجة مرضية ، بالاضافة الى صعوبة الموضوع  
والكل الذهني والخوف من تهكم المنهكمين من اصناف وارباع المثقفين .  
وانني ليؤسفني خوفهم هذا وسوء ظنهم بانفسهم . وادري بعقلائهم  
من هذا الجبن واليأس المشينين في هذا العصر الذي تحقق به ما كان يعتبر  
من المستحيلات في نظر من سبقهم بنصف قرن من الزمن .

وان قول من يقول انها لم ولن توصلنا الى نتيجة مقبولة فرض بغير  
دليل ، ما دامت آفاق العقل لانهاية الامتداد ولا تقف عند حد من الحدود  
في تطورها المستمر ، وما دام العالم زاخرا بملايين الحقائق الغريبة غشا  
التي تنتظر من يكشفها من الرواد الشجعان ، والتي هي في نظر ضيقي  
الافق من المستحيلات والخرافات .

مع العلم اننا لا ندعو الناس جميعهم لخصر جهودهم في هذه  
المواضيع الشائكة دون سواها ، لا ، ولكنني اقول : ان الحياة كما انها  
تحتاج الطبيب والمهندس والمزارع والمربي والتاجر والعامل ، تحتاج كذلك  
الى الفيلسوف ورجل الدين والشاعر والفنان . كل منهم يخدم جانباً  
من جوانب المجتمع من ناحية اختصاصه . وبدون كل من هؤلاء يكون  
المجتمع ناقصاً كالجسم الذي يتر منه احد اعضاءه الجليلة .

---

(١) مجلة العلوم . السنة الثالثة العدد الثالث : امين بشار .



## المصادر

- ١ - المدخل الى الفلسفة : ارفلد كوكبة : ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي .
- ٢ - التطور الخالق : برجسون : ترجمة بديع الكسم .
- ٣ - الطاقة الروحية : برجسون : ترجمة الدكتور سامي البدوي .
- ٤ - مشاكل الفلسفة : برتراند رسل : ترجمة محمود ابراهيم والدكتور عبدالعزيز البسام .
- ٥ - فلسفة المعاصرين والمحدثين : أ. ولف : ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي .
- ٦ - المدخل الى الفلسفة الحديثة : جود : ترجمة الدكتور كريم مني .
- ٧ - تجديد في الفلسفة : جون ديوي : ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود .
- ٨ - مادي ، علم النفس العام : الدكتور يوسف مراد .
- ٩ - الله : تأليف : عباس محمود العقاد .
- ١٠ - قصة الفلسفة الحديثة : الدكتور احمد امين والدكتور زكي نجيب محمود .
- ١١ - لبيتر : الدكتور نصري نادر .
- ١٢ - العقل والوجود : الدكتور يوسف كرم .
- ١٣ - الطاقة الدرية : نقولا حداد .
- ١٤ - معاني الفلسفة : الدكتور احمد فؤاد الأهواني .
- ١٥ - قصة الفلسفة اليونانية : الدكتور زكي نجيب محمود .
- ١٦ - خرافة الميتافيزيقا : الدكتور زكي نجيب محمود .
- ١٨ - الارواح : طنطاوي جوهري .

- ١٩ - عقلي وعقلك : سلامة موسى •
- ٢٠ - الشيخ الرئيس : العقاد •
- ٢١ - إبليس : العقاد •
- ٢٢ - فلسفة المشاركة والمشاركة : نطفي جمعة •
- ٢٣ - ابن عربي : الدكتور أبو العلا عفيفي •
- ٢٤ - تاريخ الفلسفة الحديثة : الدكتور يوسف كرم •
- ٢٥ - مقال في المنهج : الدكتور محمود الخضيرى •
- ٢٦ - هيوم : زكي نجيب محمود •
- ٢٧ - البرجماتزم : تأليف : يعقوب قام •
- ٢٨ - المذاهب الفلسفية العظمى : الدكتور محمد غلاب •
- ٢٩ - الأخلاق في الفلسفة الحديثة : اندريه كرسون : ترجمة الدكتور عبدالحليم محمود والاستاذ أبو بكر زكري •
- ٣٠ - الوجود بحث في الفلسفة الإسلامية : تأليف مدني صالح •
- ٣١ - مذاهب وشخصيات فلسفية : تأليف الدكتور عثمان أمين •
- ٣٢ - فلسفة الجمال : تأليف أ. في • جاريت : ترجمة عبدالحميد بونس ورمزي بسي وعثمان نويه •
- ٣٣ - مباحث الفلسفة : تأليف : ولديورات : ترجمة الدكتور احمد نواد الأهواني •
- ٣٤ - هيجل : تأليف : اندريه كرسون وإميل بوييه : ترجمة الدكتور احمد كوي •
- ٣٥ - بعض المجلات العربية •





# هذا الكتاب

يحتوي على نظرية جديدة في وحدة الوجود ، وحلول طريقة لمشاكل الفلسفة ، يجدها القارئ الكريم واضحة في مواضعه التالية :

- ١ - اثبات العقل وتعريفه .
- ٢ - مصدر العواطف والقرائن .
- ٣ - علاقة العقل بالعواطف والافكار .
- ٤ - دفاع عن الميتافيزيقا .
- ٥ - البديهييات العقلية والكليات .
- ٦ - العقل والواقع .
- ٧ - الظواهر واسباب الاخطاء الحسية .
- ٨ - مبدأ العقل وعقلية المادة .
- ٩ - العقول الجزئية والعقل العام .
- ١٠ - علاقة العقل بالدماغ .
- ١١ - مصدر العقول وهوروثاتها .
- ١٢ - وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض .
- ١٣ - صفات العقل العام .
- ١٤ - الاختيار والجبر والخير والشر .
- ١٥ - امهات المسائل الدينية .

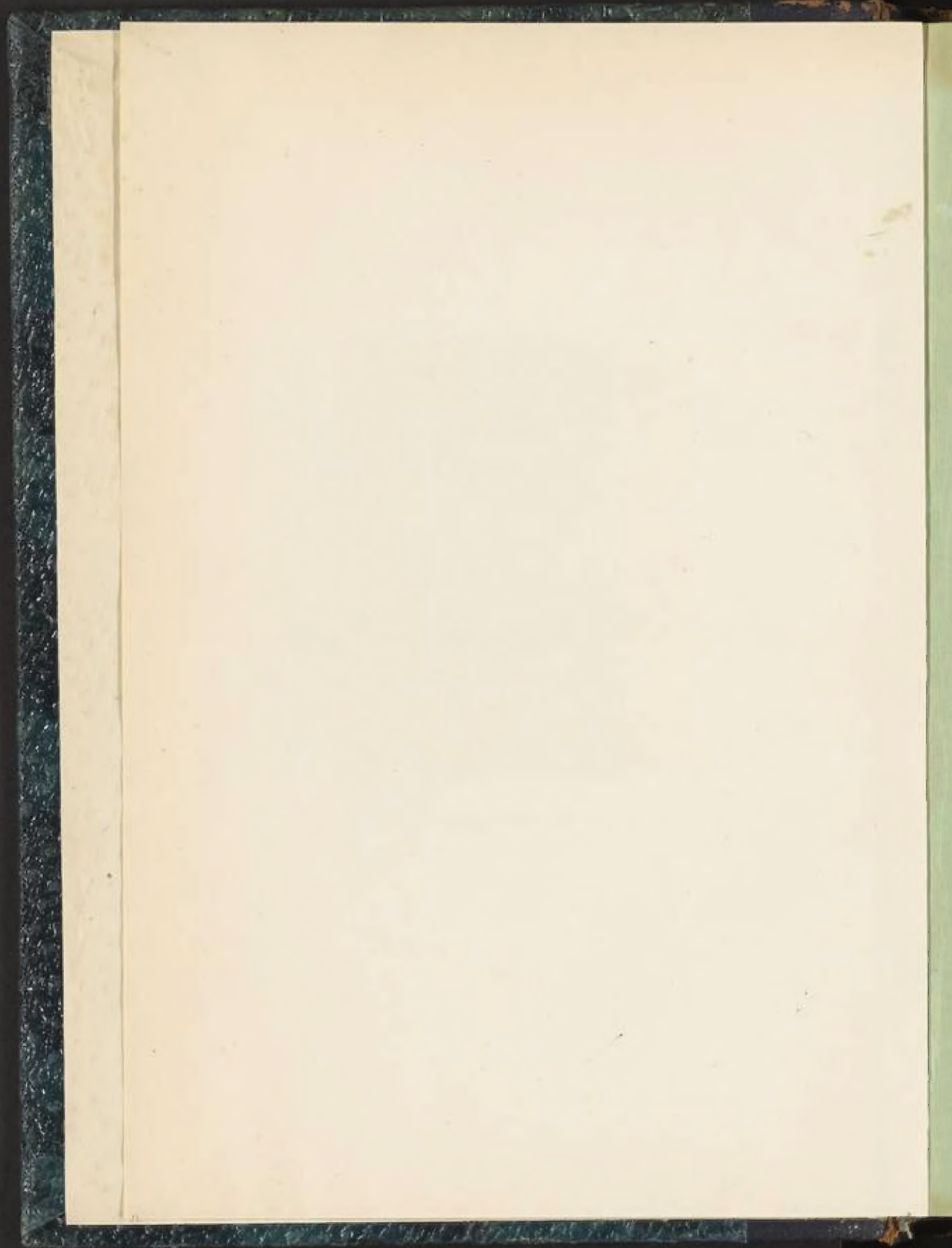
كتاب جدير بالقراءة والاهتمام

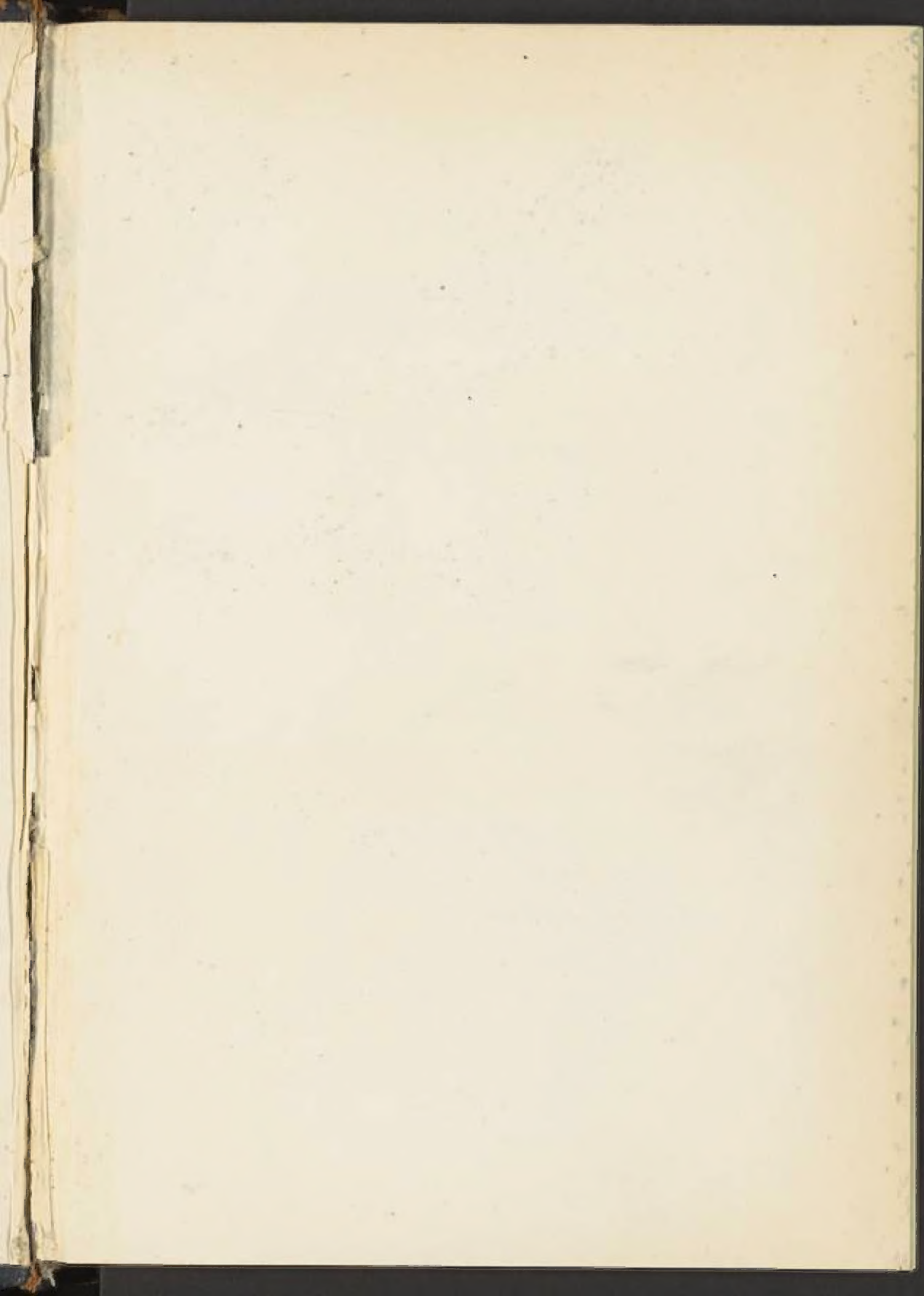
الناشر

٣٠٠ قرش لبناني

السعر ٣٠٠ فلس عراقي

طبعة الارشاد - بغداد ١٩٦٤/٥/١







**Dr. Jerome S. Coles  
Science Library**



**NEW YORK UNIVERSITY**

**Elmer Holmes Bobst  
Library**

---



NYU - BOBST



31142 02769 9688

BF431 .W28

Wirdat al-wajud al-awliyah